Os Pensadores

SCHELLING

NOVA CULTURAL

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

S345o
3.ed.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854.
Obras escolhidas / Friedrich von Schelling ; seleção, tradução e notas Rubens Rodrigues Torres Filho. — 3. ed. — São Paulo : Nova Cultural, 1989.
(Os Pensadores)

Inclui vida e obra de Schelling.
Bibliografia.

1. Filosofia alemã 2. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 1775-1854 I. Torres Filho, Rubens Rodrigues, 1942 - II. Título. III. Série.

88-2195 CDD-193

Índices para catálogo sistemático:
1. Filosofia alemã 193
2. Filósofos alemães : Biografia e obra 193

FRIEDRICH VON SCHELLING

OBRAS ESCOLHIDAS

Seleção, tradução e notas:
Rubens Rodrigues Torres Filho



NOVA CULTURAL
1989

Títulos originais:
Philosophische Briefe über "Dogmatismus und Kritizismus"
Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus
Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere als notwendigen und integranten Teil der ersteren
Über Dante in philosophischer Beziehung
Bruno oder über das göttliche Prinzip der Ding
Zur Geschichte der neueren Philosophie



SCHELLING

VIDA E OBRA

Consultoria: **Rubens Rodrigues Torres Filho**

Doentio, desordenado, desencantado, introspectivo, imaginoso, sonhador, sentimental, saudosista, liberal, revoltado, heróico, expressionista — assim se poderia caracterizar o temperamento romântico, juntando-se opiniões de autores tão diversos quanto Goethe (1749-1832), William Blake (1757-1827), Paul Valéry (1871-1945) e outros. Essas características psicológicas encontrar-se-iam em escritores e artistas do Romantismo, mas esse movimento cultural, surgido no final do século XVIII e que teve ampla difusão no decorrer do século XIX, produziu também seus filósofos.

Do ponto de vista filosófico, a caracterização do Romantismo assume dimensão epistemológica (referente à constituição do conhecimento científico) e não meramente psicológica e artística. Fundamental no pensamento romântico é a generalização que ele opera na concepção clássica de "verdadeiro", através da admissão da noção de "sentido". Com isso, os pensadores românticos intentam promover os conteúdos culturais enquanto tais, o que realizam por meio da construção de um método próprio: a análise simbólica.

O horizonte metodológico do Classicismo estivera centralizado na noção de *ordem*: a fidelidade a esse ideal e a formulação da própria noção de verdade exigiam um modelo no qual aquela ordem se manifestasse perfeitamente realizada. Eis por que a ordem inerente à construção da matemática e das ciências ditas exatas constituiu o modelo principal da filosofia clássica. Outra, porém, será a linha metodológica do Romantismo, norteada pelo projeto, como afirma Michel Serres, "de compreender o pluralismo das significações, de descodificar todas as linguagens que não são necessariamente as da razão pura". Os conteúdos culturais, porque assumidos enquanto tais, são assumidos em sua obscuridade e não mais explicados sob a luz de um modelo claro porém transcendente. O horizonte metodológico, no Romantismo, deixa então de ser configurado a partir da noção de ordem e passa a ser denominado pela noção de *símbolo*. Desse modo, em lugar de tomar como ponto de referência o modelo ideal e abstrato realizado pela matemática — como fazia a filosofia típica do Classicismo —, o Romantismo procura "constituir um modelo concreto no interior mesmo do campo analisado, referindo-se a seu conteúdo mais que a sua ordem" (Serres). Esse "modelo concreto" é o *arquétipo*, prenhe de sentido, cuja escolha é determinada por sua situação remota, como origem limite. Daí o motivo de a análise simbólica, ar-

quetípica, recuar no tempo para buscar seus modelos densos de sentido na história mítica (Apolo, Dioniso, Édipo etc.).

A Alemanha, desde o final do século XVIII, foi um dos focos de irradiação da arte e do pensamento romântico. E foi nela que nasceu aquele que é geralmente apontado como a mais pura expressão da filosofia do Romantismo: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Vida e obras: da Teologia à Filosofia

Schelling nasceu a 27 de janeiro de 1775, em Leonberg, pequena cidade de Württemberg. O pai, Joseph Friedrich Schelling, pastor protestante, orientou-lhe a educação no sentido da carreira sacerdotal. Schelling inicialmente estudou na escola do Mosteiro de Bebenhausen, perto de Tübingen, depois no seminário teológico desta última cidade, onde concluiu o curso em 1792. Os estudos teológicos foram importantes em sua formação, porém maior importância tiveram as discussões sobre a filosofia de Espinosa, Kant e Fichte, que mantinha com dois colegas, posteriormente tão famosos quanto ele: Hegel (1770-1831), o futuro grande filósofo, e Hölderlin (1770-1843), que se tornaria um dos maiores poetas da língua alemã. Além de discutirem no terreno das mais altas abstrações filosóficas, os três eram adeptos entusiastas da Revolução Francesa que, no entanto, não viria a ter sobre Schelling o mesmo efeito filosófico causado sobre o pensamento de Fichte. Na mesma época, Schelling impressionou-se com a filosofia de Fichte e aderiu ao idealismo do mestre, publicando *Do Eu como Princípio da Filosofia* (1795) e *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo* (1796).

Em 1798, Schelling foi nomeado professor da Universidade de Jena, onde teve oportunidade de conhecer pessoalmente Fichte, que nele viu inicialmente um simples colaborador.

Nos anos de 1802 e 1803, Schelling dirigiu, juntamente com Hegel, o *Jornal Crítico da Filosofia*. Na mesma época, a cidade de Jena era o centro principal da Escola Romântica alemã, e Schelling ligou-se intimamente aos seus membros. Friedrich Schlegel, poeta, crítico e professor, era um dos líderes mais inflamados do movimento; seu irmão, August Schlegel (1767-1845), também poeta e crítico, tornou-se famoso por suas traduções de poetas franceses, ingleses, italianos, portugueses e espanhóis. Ludwig Tieck (1773-1853), outro dos participantes do movimento romântico, despertou em Schelling o interesse pela mitologia e pelo folclore.

Em 1803, ano em que casou com Caroline, divorciada de August Schlegel, Schelling transferiu-se para a Universidade de Würzburg. Aí permaneceu até 1806, quando foi chamado a Munique a fim de ocupar os cargos de secretário da Academia de Artes e de associado à Academia de Ciências. Esses cargos iriam lhe proporcionar lazer para o estudo. Só em 1820 voltaria a lecionar, dessa vez em Erlangen, onde permaneceu até 1827, quando retornou a Munique. Em 1841 foi chamado a Berlim por Frederico Guilherme IV. O soberano via em Schelling um recurso para contrabalançar a crescente influência dos "jovens hegelianos" — Karl Marx (1818-1883), Feuerbach (1804-1872), Strauss (1808-1874) e outros —, que despertavam a opo-

sição de elementos da Igreja. A esquerda hegeliana, contudo, era muito forte e Schelling acabou por deixar suas funções docentes em Berlim. Faleceu em Ragaz, a 20 de agosto de 1854.

Além dos trabalhos em que esposava as mesmas idéias de Fichte, Schelling deixou extenso conjunto de obras dentre as quais se destacam: *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (1797), *A Alma do Mundo* (1798), *Projeto de um Sistema, Exposição de Meu Sistema* (1801), *Bruno* (1803), *Filosofia e Religião* (1804), *Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana* (1809), *Filosofia da Arte, As Idades do Mundo, Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação*. As quatro últimas foram publicadas depois da sua morte.

O itinerário da Natureza ao transcendental

Assim como o itinerário filosófico de Fichte começou com a descoberta do pensamento de Kant, o de Schelling partiu de uma adesão ao sistema fichtiano. Expressão disso são seus escritos juvenis, dos quais os mais importantes são *Do Eu como Princípio da Filosofia* e as *Cartas Filosóficas Sobre o Dogmatismo e o Criticismo*.

Relativamente cedo, contudo, libertou-se do mestre por achar insuficiente a tese fichtiana de que a natureza é apenas uma resistência oposta à atividade infinita do eu e produzida por essa atividade. Schelling, ao contrário, passou a insistir na idéia de que a natureza é tão real e tão importante quanto o eu. E afastou-se ainda mais de Fichte, quando afirmou ser a natureza e a objetividade aquilo que fornece à consciência o material que esta, por sua vez, reproduz. Originalmente, a consciência e a natureza seriam uma só unidade infinita; mas a consciência limitar-se-ia a si mesma e apresentar-se-ia a si mesma como finita e diferente da natureza. A essência do eu é espírito, a da natureza é matéria e a da matéria é força.

No conceito de força, Schelling identifica o terreno comum entre a natureza e o eu. Enquanto atração, a força é vista por Schelling como objetiva, natural e material; enquanto repulsão, é subjetiva e espiritual: é o eu.

Com a valorização da natureza — por oposição a Fichte —, Schelling esposa uma espécie de naturalismo organicista e procura resolver problemas colocados pelas ciências físicas, não levados em conta pelo sistema fichtiano. Schelling acreditava que o objetivo fundamental das ciências fosse a interpretação da natureza como um todo unificado, vendo no conceito de força o fator que poderia conduzir àquela unificação. Nesse sentido, tentou mostrar como todos os fenômenos mecânicos, químicos, elétricos e biológicos constituiriam manifestações de uma mesma força, que definiu como atividade pura. A natureza seria, assim, uma infinita auto-atividade jamais exaurida. Essa concepção já se encontrava em Fichte, mas a atividade era nele atribuída ao eu, não à natureza.

A natureza — segundo Schelling — seria, como o eu fichtiano, uma aspiração infinita, uma tendência à dispersão, à qual se contrapõe uma tendência oposta. Todo o processo da realidade se cumpriria segundo um sistema dialético de oposições que, depois de sintetizadas, engendrariam novas contradições, e assim sucessivamente.

A partir da valorização da natureza, Schelling transitou coerentemente através da idéia de desenvolvimento dialético, até chegar a uma concepção mais ampla, que denominou de *Sistema de Idealismo Transcendental*. Esse era o título de uma obra escrita em 1800 e que foi o marco inicial de uma segunda fase de seu pensamento. Nessa obra, Schelling expõe, na parte teórica, o desdobramento da consciência absoluta em suas relações com a dialética da filosofia da natureza: na prática apresenta idéias sobre o desenvolvimento da consciência no curso da história.

As idéias de Schelling sobre a obra de arte possuem especial relevo dentro de seu sistema de idealismo transcendental. Na obra de arte Schelling vê a unificação do mundo da natureza e do mundo do espírito, do objeto e do sujeito. E, como Kant, considera a obra de arte semelhante ao organismo vivo, na medida em que ambos só podem ser compreendidos finalisticamente, ou seja, na medida em que ambos seriam realidade nas quais as partes só têm sentido dentro do todo e este, por sua vez, tem seu fim em si mesmo. A diferença fundamental entre os organismos e as obras de arte reside — segundo Schelling — no fato de que, nos primeiros, a atividade finalística responsável por sua criação permanece escondida ou inconsciente, manifestando-se apenas no próprio produto; já nas obras de arte, a atividade produtiva seria consciente, enquanto seria inconsciente o produto.

A estética elaborada no *Sistema de Idealismo Transcendental* e nas conferências *Sobre as Relações Entre as Artes Plásticas e a Natureza* revela um Schelling extremamente pessoal e apaixonado. Ele sustenta que, na obra de arte, a inteligência se torna totalmente autoconsciente pela primeira vez. Na filosofia, a inteligência é abstrata e limitada em suas tentativas de exprimir uma potencialidade infinita. Na obra de arte, ao contrário, a inteligência realiza toda a sua potencialidade, porque está livre da abstração. Dessa forma, a arte seria o objetivo último para o qual tende toda a inteligência. A arte seria a verdadeira filosofia, na medida em que, nela, se reconciliam a natureza e a história. A inteligência teórica — diz Schelling — contempla o mundo, a inteligência prática ordena o mundo, a inteligência estética cria o mundo.

A criação artística como acesso ao absoluto

A abordagem dos problemas da obra de arte e a necessidade de harmonizar mais amplamente as diferentes partes de seu sistema levaram Schelling à fase mais conhecida de sua filosofia: o sistema da identidade. Esse sistema engloba a filosofia da natureza e o idealismo transcendental, constituindo uma terceira fase do desenvolvimento da filosofia de Schelling. Segundo o sistema da identidade, as contradições e oposições que permaneciam como resíduos no sistema do idealismo transcendental resolvem-se no conceito de absoluto. O absoluto seria a completa indiferença entre sujeito e objeto, natureza e espírito; seria identidade dos contrários que, no fundo, não oferecem, em sua presença real, outra oposição a não ser a de participarem diversamente do próprio absoluto. A filosofia da natureza e a filosofia do conhecimento, tomadas separadamente, constituem apenas a me-

tade da verdade e precisam ser completadas pela outra metade, unindo-se numa indiferenciada unidade. A produção da realidade não deve permanecer na oposição entre natureza e inteligência, sujeito e objeto, mas na identidade do absoluto. Essa identidade absoluta encontra-se radicada na origem comum da natureza e da inteligência: a razão.

A razão seria, assim, una e infinita, abrangendo tanto as coisas-em-si quanto o conhecimento. Na razão não haveria objeto ou sujeito, espaço ou tempo. Sua lei suprema seria o princípio da identidade lógica: A é igual a A. Esse princípio seria independente de qualquer consideração espacial ou temporal, o que torna a distinção entre sujeito e objeto apenas formal e relativa: sujeito e objeto seriam formas independentes de qualquer essência.

Em sua total unidade e identidade, o absoluto de Schelling condiciona todas as diferenças e, ao desdobrar-se como série de potencialidades, permite chegar ao ponto em que o objeto predomina sobre o sujeito (natureza), ou vice-versa (espírito). Ao manifestar-se como natureza ou como espírito, o absoluto, contudo, nada perde de si mesmo e o que caracteriza cada uma de suas potencialidades é a sua direta participação na totalidade unitária. Não há, portanto, uma relação de produção entre objeto e sujeito, natureza e espírito, ou seja, a consciência não é produzida a partir da realidade objetiva externa, ou vice-versa. Sujeito e objeto, espírito e natureza seriam, portanto, condicionados que têm seu fundamento último no absoluto incondicionado, único, indiferente e idêntico. Por essa razão, nem a natureza nem o espírito constituem seres peculiares, totalmente distintos um do outro: são ao mesmo tempo sujeito e objeto. Na natureza existiria um princípio vital, responsável por ela estar continuamente tentando sair de sua passividade; no espírito, por outro lado, manifestar-se-ia um princípio natural, que o impede de se constituir como um ser puro, voltado apenas para si mesmo.

Conhecer o absoluto é a tarefa a que se deve propor a filosofia, mediante a intuição intelectual. Assim procedendo, a filosofia penetraria na unidade essencial existente entre o mundo natural e o mundo do espírito, intuindo o desabrochar e o desenvolvimento de suas potencialidades respectivas; cada uma das potencialidades de um dos domínios corresponde — segundo Schelling — a uma potencialidade do outro.

A melhor via de acesso ao absoluto, entretanto, não seria constituída pela intuição intelectual dos filósofos, mas pela criação artística. Nessa idéia encontra-se uma das características fundamentais do espírito do Romantismo, do qual Schelling foi um dos maiores representantes. Para ele, nas obras artísticas ficam anuladas todas as oposições e exprime-se, da maneira mais pura e completa, a identidade dos contrários no seio do absoluto.

A mitologia e a revelação do divino

A última fase do pensamento de Schelling (que se estende desde 1809 até sua morte em 1854) caracteriza-se pela integração do problema do pensamento religioso dentro de uma filosofia mais ampla

do que o sistema da identidade, embora o inclua. As obras referentes a essa fase foram publicadas postumamente: *As Idades do Mundo, Introdução à Mitologia, Filosofia da Mitologia* e *Filosofia da Revelação.* Nelas, Schelling procurou construir uma filosofia positiva (segundo sua própria expressão), fundamentada na pesquisa da evolução do pensamento religioso através da história, especialmente o expressado nos mitos.

Nessa fase do pensamento de Schelling, assume grande importância a idéia de que o mundo finito existe como algo separado do absoluto, do qual se desprendeu, mas aspira à reincorporação no absoluto, através da evolução da natureza e do desenvolvimento histórico.

A partir dessa idéia geral, Schelling passou a considerar como tarefa primordial da filosofia a explicação do processo de volta ao absoluto. Para isso, a filosofia deveria converter-se fundamentalmente numa filosofia da mitologia.

A mitologia — afirma Schelling — é um sistema simbólico de idéias, com sua própria estrutura apriorística, da mesma forma como o entendimento — como mostrara Kant na *Crítica da Razão Pura* — é constituído por categorias responsáveis pelo pensamento lógico.

Desvendadas as estruturas apriorísticas da mitologia, seria possível ver como os mitos constituem formas de expressão da volta ao absoluto divino. Deus é concebido por Schelling como a evolução de uma oposição, na qual o absoluto vazio do nada contrapõe-se à plenitude do ser, operando-se a síntese pela união do ser e do nada na realidade divina.

Com sua *Filosofia da Mitologia,* Schelling abre novas perspectivas para a interpretação dos mitos. Fazendo o inventário das diversas posições filosóficas referentes à mitologia, situa-as em três grupos: as que recusam qualquer valor de verdade aos mitos, as que lhes concedem apenas uma verdade indireta e exterior e, finalmente, as que lhes atribuem uma verdade intrínseca e imediata. No primeiro caso, estariam, por exemplo, aquelas filosofias — que Schelling denomina "emanatistas" — que interpretam a mitologia como alteração ou desvirtuamento de um suposto monoteísmo original. Schelling rejeita esse tipo de interpretação, que coloca causas negativas na raiz histórica dos mitos; ao contrário, para ele, a mitologia precede a revelação de um Deus único. Por outro lado, recusa as interpretações que pretendem atribuir origem filológica às entidades mitológicas; para ele, não cabe buscar uma origem lingüística para a mitologia, já que da mitologia é que procederia a própria língua.

Schelling dedicou agudas análises às interpretações que conferem aos mitos uma verdade indireta e exterior, ou seja, àqueles que consideram os mitos como alegorias cujo sentido, conseqüentemente, deve ser buscado noutra pauta de linguagem, como o resultado de uma "tradução" ou de um "desvelamento". A noção de alegoria surge estreitamente vinculada a duas idéias que desempenham importante papel na última formulação de seu sistema: a de profetismo e a de ironia. O profeta, com efeito, é aquele que tem uma antevisão do futuro ali onde o homem comum nada percebe além do trivial e do imediato: o profetismo aparece, assim, como uma espécie de "alegoria da duração", a tradução, em termos de porvir, da significação profunda do presente. Por outro lado, Schelling concebe um divino funda-

mentalmente irônico, que opera de forma sempre simulada — que triunfa, por exemplo, exatamente ao morrer na cruz entre ladrões — e que suscita, portanto, a necessidade de uma interpretação alegórica do mundo. Todavia, no caso dos mitos, Schelling endereça à tese alegorista uma crítica decisiva, que prepara o caminho para novas perspectivas de interpretação: essa tese não leva em conta a anterioridade do elemento divino da mitologia. Schelling reivindica: o sentido do mito deve ser buscado no próprio mito e não fora dele; o mito não é uma *alegoria,* mas uma *tautegoria.* Escreve: "A mitologia não é alegórica: ela é tautegórica. Para ela, os deuses são seres que existem realmente, que não são uma outra coisa, que não significam outra coisa, mas que significam somente aquilo que eles são".

Cronologia

1775 — *Schelling nasce a 27 de janeiro, em Leonberg.* Beaumarchais publica *O Barbeiro de Sevilha.*
1776 — Nascimento de Amedeo Avogadro.
1782 — Morte de Johann Sebastian Bach.
1783 — Nascimento de Stendhal. São publicados os *Prolegômenos a Toda Metafísica Futura,* de Kant.
1790 — *Schelling ingressa no seminário teológico de Tübingen.*
1791 — Morte de Mozart.
1797 — *Schelling publica as* Idéias para uma Filosofia da Natureza.
1798 — *É nomeado professor da Universidade de Jena. Publica* A Alma do Mundo. Schiller escreve *Wallenstein.*
1799 — Nasce Balzac. Morre Beaumarchais. Humboldt viaja pela América do Sul até 1804.
1801 — *Schelling publica a* Exposição de Meu Sistema. Gauss edita as *Investigações Aritméticas.*
1803 — Maine de Biran publica o *Tratado do Hábito. Schlegel divorcia-se de Caroline e esta se casa com Schelling. É publicado* Bruno, *de Schelling.*
1804 — Morre Kant. Fichte publica *A Doutrina da Ciência. Exposição de 1804. Schelling edita* Filosofia e Religião.
1805 — Morre Schiller. Beethoven compõe *Fidélio.*
1806 — Nasce John Stuart Mill.
1807 — Gay-Lussac realiza estudos sobre a dilatação dos gases.
1809 — *Vêm à luz as* Investigações Filosóficas Sobre a Essência da Liberdade Humana, *de Schelling.*
1814 — Morre Fichte.
1818 — Keats publica *Endymion.* Nasce Karl Marx.
1819 — É editado *O Mundo como Vontade e Representação,* de Schopenhauer.
1820 — Nasce Engels. *Schelling torna-se professor em Erlangen.*
1821 — Nasce Dostoiévski.
1826 — Mendelssohn compõe *Sonho de uma Noite de Verão. Schelling continua lecionando, em Munique.*
1854 — *Falece no dia 20 de agosto.*

Bibliografia

MORA, J. F.: *Schelling,* in *Diccionario de Filosofia,* 2 vols., Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.

MARGOSHES, A.: *Schelling,* in *The Encyclopedia of Philosophy,* 8 vols., The Macmillan Company & The Free Press, Nova York, 1967.

JANKÉLÉVITCH, V.: *L'Odyssée de la Conscience dans la Dernière Philosophie de Schelling,* Félix Alcan, Paris, 1933.

TILLIETTE, X.: *Schelling — Une Philosophie en Devenir,* 2 vols., J. Vrin, Paris, 1970.

PÉPIN, J.: *Mythe et Allégorie,* Aubier, Éditions Montaigne, Paris, 1958.

SERRES, M.: *Análisis Simbólico y Método Estructural,* in *Estructuralismo y Filosofia,* seleção de textos de José Sazbon, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

BRÉHIER, É.: *Schelling,* Paris, 1912.

JASPERS, K.: *Schelling: Grösse und Verhängnis,* Piper, Munique, 1955.

READ, H.: *The True Voice of Feeling,* Londres, 1953.

TILLICH, P.: *Mystik und Schuldebewusstsein in Schellings Philosophische Entwicklung,* 1912.

KOKTANEK, A. M.: *Schellings Seinslehre und Kierkegaard,* 1962.

HEIDEGGER, M.: *Schelling,* Gallimard, Paris, 1977.

KNITTERMEYER, H.: *Schelling und die Romantische Schule,* Ed. Ernst Reinhardt, Munique, 1929.

FUHRMANS, H.: *Schellings Philosophie der Weltalter,* L. Schwann, Düsseldorf, 1954.

TORRES FILHO, R. R.: "O Simbólico em Schelling", in *Ensaios de Filosofia Ilustrada,* Brasiliense, São Paulo, 1987.

CARTAS FILOSÓFICAS SOBRE O DOGMATISMO E O CRITICISMO

(1795)

NOTA DO TRADUTOR

Os textos de SCHELLING estão nas *Obras de Schelling (Schellings Werke)*, edição do Jubileu, organizada por Manfred Schröter (12 volumes — Editora C. H. Beck, Munique, 1927 — reedição inalterada: 1958), que conserva a paginação da edição original organizada pelo filho de Schelling, Karl Friedrich August (14 volumes — Editora Cotta, Stuttgart, 1856-1861).

Seguindo a praxe das edições, reproduzimos na margem do texto a paginação original, para maior facilidade de consulta e referência.

Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo

Estas cartas foram publicadas, pela primeira vez, no Jornal Filosófico do ano de 1795 (onde, em vez de "dogmatismo", se lia inicialmente "dogmaticismo"); mais tarde, foram recolhidas no primeiro volume dos escritos filosóficos (1809) e ali caracterizadas, no prefácio, pela seguinte observação:

"As cartas sobre o dogmatismo e o criticismo contêm uma viva polêmica contra a assim chamada prova moral da existência de Deus, que, na época, tinha vigência quase universal e, muitas vezes, um emprego abusivo; seu ponto de vista é o da oposição entre sujeito e objeto, não menos universalmente dominante na época. Parece ao autor que essa polêmica, levando-se em consideração a maneira de pensar à qual ela se refere, conserva ainda sua plena força. Nenhum daqueles que até agora permaneceram no mesmo ponto a refutou. Todavia, as observações contidas na nona carta, sobre o desaparecimento de todas as opções de princípios conflitantes no Absoluto, são nítidos germes de perspectivas posteriores e mais positivas." (Nota da Edição Alemã.)

Observação Preliminar

Vários fenômenos convenceram o autor destas cartas de que os limites que a *Crítica da Razão Pura* traçou entre o dogmatismo e o criticismo ainda não estão, para muitos *amigos* dessa filosofia, determinados com suficiente rigor. Se não se engana, está-se na iminência de edificar, com os troféus do criticismo, um novo sistema de dogmatismo, em lugar do qual todo pensador honesto bem poderia preferir a volta do antigo edifício. Prevenir a tempo tais confusões que, para a verdadeira filosofia, costumam ser muito mais nocivas do que o mais pernicioso — mas apesar disso conseqüente — dos sistemas *S. W.*, I,
filosóficos, não é, sem dúvida, uma ocupação agradável, mas certamente não é despro- 284
vida de mérito. — O autor escolheu a forma epistolar porque acreditou poder expor suas idéias mais claramente nessa forma do que em outra; e aqui ele tinha, mais do que em qualquer outra parte, de cuidar da clareza. Se, para ouvidos desacostumados, o texto parecer aqui e ali forte demais, o autor declara que só a viva convicção da perniciosidade do sistema combatido lhe deu essa força.

Primeira Carta

Eu o entendo, meu caro amigo![1] Parece-lhe mais grandioso lutar contra uma potência absoluta e sucumbir lutando, do que garantir-se previamente contra todo perigo, através de um Deus moral. Certamente essa luta contra o imensurável não é somente o mais sublime que o homem pode pensar: é, no meu entender, o próprio princípio de toda sublimidade. Mas eu gostaria de saber como Você encontraria, no dogmatismo, a possibilidade de explicar a própria potência com a qual o homem faz frente ao Absoluto, e o sentimento que acompanha essa luta. O dogmatismo conseqüente não leva à luta, mas à submissão, não à derrota violenta, mas à derrota voluntária, ao calmo abandono de mim mesmo no objeto absoluto: todo pensamento de resistência e de potência combativa autônoma que se encontra no dogmatismo foi transmitido a ele por um sistema melhor. Mas, em compensação, aquela submissão tem um lado *puramente estético*. O calmo abandono ao imensurável, o repouso nos braços do mundo, é o que a arte, no outro extremo, contrapõe àquela luta. O repouso espiritual estóico, um repouso que espera pela luta ou que já a terminou, fica no intermédio.

Se o espetáculo da luta destina-se a expor o homem no momento supremo de sua potência autônoma, a calma intuição daquele repouso o encontra, inversamente, no 285
momento supremo da vida. Ele se abandona ao mundo juvenil, apenas para saciar, em

[1] É imaginário o destinatário destas "Cartas", escritas no final dos estudos de Schelling no Instituto Teológico de Tübingen para combater o kantismo "adocicado" dos teólogos que ali lecionavam (sobretudo Johann Fr. Flatt e Gottlieb Storr). Pode-se supor, todavia, pela correspondência da época, que Schelling pensava, especialmente, no ex-colega e amigo Hegel, recém-egresso daquele Instituto. (N. do T.)

geral, sua sede de vida e de existir. Existir, existir! clama-lhe esta; ele prefere precipitar-se nos braços do mundo a tombar nos braços da morte.

Assim sendo, se considerarmos a idéia de um Deus moral por este lado (pelo lado estético), nosso juízo quanto a ela não se faz esperar. Ao admiti-la, perdemos, ao mesmo tempo, o princípio próprio da estética.

Pois o pensamento de fazer frente ao mundo nada mais tem de grandioso para mim, se coloco entre ele e mim um ser superior, se é preciso um guardião do mundo para mantê-lo em seus limites.

Quanto mais afastado de mim está o mundo, quanto mais intermediários eu coloco entre ele e mim, tanto mais limitada é minha *intuição* dele, tanto mais impossível aquele abandono ao mundo, aquela aproximação mútua, aquele sucumbir em luta de ambos os lados (o princípio próprio da beleza). A verdadeira arte, ou antes o *theîon,* o que é divino na arte, é um princípio interior que forma a sua matéria de dentro para fora e reage com violência a todo mecanismo tosco, a toda acumulação sem regra de matéria vinda de fora. Perdemos esse princípio interior quando perdemos a intuição intelectual do mundo, que surge pela unificação instantânea dos dois princípios conflitantes em nós, e que está perdida desde o momento em que não pode mais haver em nós nem luta nem unificação.

Até este ponto estamos de acordo, meu amigo. Aquela idéia de um *Deus moral* não tem absolutamente nenhum lado estético; mas vou ainda além: nem sequer tem um lado filosófico; não somente não contém nada de sublime, mas não contém, de modo geral, nada; é tão *vazia* quanto qualquer outra representação antropomórfica — (pois, em *princípio,* são todas iguais entre si). Toma com uma das mãos o que havia dado com a outra e gostaria de dar, por um lado, aquilo que arrebataria pelo outro: quer ser fiel, ao mesmo tempo, à fraqueza e à força, ao desalento moral e à autonomia moral.

286 Ela quer um *Deus.* Com isso, não leva nenhuma vantagem sobre o dogmatismo. Não pode limitar o mundo com esse Deus sem dar a ele aquilo que toma ao mundo; em vez de temer ao mundo, tenho agora de temer a Deus.

O que distingue o criticismo não é, portanto, a idéia de um *Deus* mas a idéia de um Deus *pensado sob leis morais.* Como chego a essa idéia de um Deus *moral?* — esta é, naturalmente, a primeira pergunta que posso fazer.

A resposta da maioria, considerada à luz, não é outra senão esta: porque a razão teórica é demasiado *fraca* para conceber um Deus, e a idéia de um Deus só é realizável por exigências morais, também tenho de pensar Deus sob leis morais. Portanto, preciso da idéia de um Deus *moral* para salvar minha moralidade e, porque é apenas para salvar minha moralidade que admito um Deus, esse Deus tem que ser um Deus *moral.*

Portanto, não é a idéia de Deus, mas apenas a idéia de um Deus *moral,* que devo àquele fundamento prático de convicção. Mas de onde vem aquela idéia de Deus, que é preciso ter antes de poder ter a idéia de um Deus *moral?* Dizeis que a razão teórica não está em condições de conceber um Deus. Pois bem — chamai-a como quiserdes: *admissão, conhecimento, crença* —, da *idéia* de Deus não podeis desvencilhar-vos. Mas então como chegastes, precisamente por exigências práticas, a essa idéia? Por certo o fundamento disto não pode estar nas palavras mágicas: *necessidade prática, crença prática.* Pois aquela admissão não era impossível, na razão teórica, porque eu não tinha necessidade daquela admissão, mas porque eu não encontrava, em parte nenhuma, espaço para a causalidade absoluta.

"Mas a necessidade prática é mais premente, mais impositiva que a teórica." — Isso não vem ao caso aqui. Pois uma necessidade, por mais impositiva que seja, não pode, entretanto, tornar possível o impossível. Concedo-vos, *por ora,* o caráter imposi-

tivo da necessidade, e quero apenas saber: como pretendeis *satisfazê-la,* ou que novo 287
mundo descobristes de repente, no qual encontrais espaço *para* a causalidade absoluta?

Entretanto, também não questionarei isso. Que seja assim! Mas a razão teórica, muito embora não tenha podido encontrar aquele mundo, terá também o direito de tomar posse dele agora, uma vez que está descoberto. A razão teórica não deve, por si mesma, penetrar até o objeto absoluto; mas agora, uma vez que o descobristes, como querem impedi-la de também tomar parte na descoberta? Portanto, a razão teórica teria agora de tornar-se uma razão totalmente outra: teria, com o auxílio da razão prática, de ser ampliada, para deixar subsistir ainda, ao lado de seu antigo domínio, um novo domínio.

Mas, já que é possível ampliar o domínio da razão, por que devo esperar tanto? Vós mesmo afirmais que também a razão teórica tem a necessidade de admitir uma causalidade absoluta. Mas, se uma vez vossas necessidades puderam criar novos mundos, porque as necessidades teóricas também não poderiam fazê-lo? — "Porque a razão teórica é muito estreita, muito limitada para isso." Muito bem, também o admitimos! Mas vós deveis, mais cedo ou mais tarde, deixar a razão teórica entrar também no jogo. Pois confesso sinceramente que não vejo o que *vós* entendeis por uma *admissão* meramente *prática.* Esta palavra pode muito bem não significar nada mais do que um assentimento que, por certo, como qualquer outro, é, segundo a forma, *teórico,* mas que, segundo a *matéria,* segundo o *fundamento,* é *prático.* Mas, justamente quanto a isto, queixai-vos de que a razão teórica é muito estreita, muito limitada para uma causalidade absoluta. De onde obtém ela então, uma vez que a razão prática tenha fornecido o fundamento para aquela admissão, a nova forma do assentimento, que é suficientemente ampla para a causalidade absoluta?

Dai-me mil revelações de uma causalidade absoluta fora de mim e mil exigências de uma razão prática fortalecida, e nunca poderei acreditar nelas enquanto minha razão teórica permanecer a mesma! Simplesmente para poder acreditar em um objeto absoluto,
eu já teria de ter suprimido a mim mesmo como sujeito dessa crença![1a] 288

Contudo, não quero molestar vosso *Deus ex machina!* Deveis pressupor a idéia de Deus. Mas, então, como chegais à idéia de um Deus *moral?*

A lei moral deve garantir vossa existência contra a superioridade da potência de Deus? Vede bem que vós não deixais subsistir essa superioridade de potência, enquanto não estais seguros da *vontade* que é conforme àquela lei.

Com que lei quereis alcançar aquela vontade? Com a própria lei moral? Mas justamente perguntamos: como podeis convencer-vos de que a vontade daquele ser é conforme a essa lei? — O mais certo seria dizer que aquele ser é o próprio criador da lei moral. Mas isso é contrário ao espírito e à letra de vossa filosofia. — Ou a lei moral deve existir independentemente de toda vontade? Então estamos no domínio do fatalismo; pois uma lei que não é explicável por nenhuma existência independente dela, que comanda a potência suprema assim como a menor de todas, não tem nenhuma sanção, a não ser a da necessidade. — Ou deve a lei moral ser explicável a partir de minha vontade? Devo eu prescrever uma lei ao (ser) supremo? Uma lei? Impor limites ao Absoluto? Eu, um ser finito?

[1a] Quem me disser que essas objeções não atingem o criticismo não me diz nada que eu mesmo não tenha pensado. Elas não valem para o criticismo, mas para *certos* intérpretes dele, que — não quero dizer: a partir do *espírito* daquela filosofia, mas — simplesmente a partir da *palavra* empregada por Kant, "postulado" (cuja significação lhes deveria ser conhecida pelo menos através da matemática!), teria podido aprender que a idéia de Deus, no criticismo, não é estabelecida, em geral, como objeto de um *assentimento,* mas meramente como objeto do *agir.* (N. do A.)

. . . "Não, isso não deves fazer! Deves apenas, em tua especulação, *partir* da lei moral, deves orientar teu sistema inteiro de tal modo que a lei moral apareça primeiro e Deus por último. Uma vez que tenhas chegado até Deus, a lei moral já estará pronta para
289 pôr os limites de sua causalidade, com os quais tua liberdade pode subsistir. Se aparece um outro, ao qual essa ordem não agrada, muito bem: ele próprio é culpado, se duvida de sua própria existência" . . .

Eu te entendo. Mas suponhamos que te apareça alguém mais perspicaz, que te diga: — Aquilo que vale uma vez, vale tanto retroativamente quanto progressivamente. Portanto, continua a acreditar em uma causalidade absoluta fora de ti, mas permite-me também inferir retroativamente que, para uma causalidade absoluta, não pode haver nenhuma lei moral, que a divindade não pode carregar a culpa da fraqueza de tua razão e, somente porque *tu* só podes chegar a ela pela lei moral, ser ela mesma medida apenas com essa medida, pensada apenas sob esses limites. Em suma, enquanto a marcha de tua filosofia for *progressiva,* aceito tudo de ti; mas, meu caro amigo, não te admires se eu *retroceder* o caminho que percorri contigo e, *retroativamente,* destruir tudo o que acabaste de construir tão laboriosamente. Só podes encontrar tua salvação em uma fuga constante; cuida de nunca te deteres em parte alguma, pois, onde quer que te detenhas, eu te apanho e te obrigo a voltar atrás comigo — mas de cada um de nossos passos resultaria a destruição, diante de nós o paraíso, atrás de nós o deserto e o ermo.

Sim, meu amigo, você pode estar cansado dos elogios com que se assedia a nova filosofia e das constantes invocações a ela, tão logo se trate de desdenhar a razão! Pode haver, para o filósofo, um espetáculo mais vergonhoso do que, por causa de seu sistema mal entendido ou mal empregado — reduzido a fórmulas ocas e a litanias de pregadores —, ser colocado no pelourinho do elogio? E se Kant não tivesse querido dizer nada mais do que: — Caros homens, vossa razão (teórica) é demasiado fraca para conceber um Deus, mas, em contrapartida, deveis ser homens moralmente bons e, em função da moralidade, admitir um ser que recompensa os virtuosos e castiga os viciosos — o que haveria aí de inesperado, incomum, inédito, que justificasse o tumulto geral e
290 a prece: ***Meu Deus, protege-nos de nossos amigos, pois dos adversários cuidamos nós?***

SEGUNDA CARTA

O criticismo, meu amigo, só tem fracas armas contra o dogmatismo, se fundar seu sistema inteiro apenas na índole de nossa *faculdade de conhecer,* e não em nosso próprio ser originário. Não invocarei o forte atrativo que é peculiar ao dogmatismo, pelo menos na medida em que ele não parte de abstrações ou de princípios mortos, mas (pelo menos em sua forma perfeita) de uma *existência,* que zomba de todas as nossas palavras e princípios mortos. Quero apenas perguntar se o criticismo teria efetivamente alcançado seu fim — tornar livre a humanidade — se seu sistema inteiro estivesse fundado única e exclusivamente em nossa faculdade-de-conhecer, considerada como diferente de nosso ser originário.

Pois, se não é meu próprio ser originário que exige que não se admita nenhuma objetividade absoluta, se é somente a fraqueza da razão que me proíbe a passagem a um mundo absolutamente objetivo, então tu podes sempre edificar teu sistema da razão fraca, mas não creias que com isso deste leis ao próprio mundo objetivo. Um sopro de dogmatismo destruiria teu castelo de cartas.

Se *não* é a *própria* causalidade absoluta, mas apenas a *idéia* dela que só é realizada na filosofia prática, acreditas que essa causalidade, para atuar sobre ti, espera até que tenhas, laboriosamente, realizado praticamente sua idéia? Se queres agir livremente, tens de agir *antes* de haver um Deus objetivo; pois acreditares nele somente se tiveres agido, de nada adianta: antes de agires e antes de acreditares, sua causalidade aniquila a tua.

Mas, efetivamente, seria preciso proteger a razão fraca. Mas razão *fraca* não é aquela que não conhece nenhum Deus objetivo, e sim aquela que *quer* conhecê-lo. Por acreditardes que, sem um Deus objetivo e um mundo absolutamente objetivo, não podíeis agir, 291 foi preciso também, para extirpar mais facilmente essa fantasmagoria de vossa razão, entreter-vos com a invocação da fraqueza de vossa razão; foi preciso consolar-vos com a promessa de que, mais tarde, o receberíeis de volta, na esperança de que, até lá, vós mesmos teríeis aprendido a agir e vos teríeis tornado finalmente homens. Mas quando será realizada essa esperança?

Porque a primeira tentativa empreendida contra o dogmatismo só podia partir da *faculdade-de-conhecer,* vós acreditastes poder imputar audaciosamente à razão a culpa do malogro de vossa esperança. Com isso ficastes excelentemente servidos. Havíeis tornado patente, como era vosso desejo há muito tempo, a fraqueza de vossa razão, através de um exame em grande escala. Para vós não foi o dogmatismo, mas, quando muito, apenas a filosofia dogmática que foi demolida. Pois o criticismo não podia ir mais longe do que provar-vos a *indemonstrabilidade* de vosso sistema. Assim sendo, tivestes naturalmente de procurar a culpa daquele resultado, não no próprio dogmatismo, mas em vossa *faculdade-de-conhecer,* e, uma vez que considerais o dogmatismo como o sistema mais desejável, em uma *lacuna,* em uma *fraqueza* dessa faculdade. Segundo vossa crença, o dogmatismo mesmo, que teria um fundamento mais profundo do que a simples faculdade-de-conhecer, zombaria de nossas provas. Quanto mais vigorosamente vos provávamos que esse sistema não é realizável pela faculdade-de-conhecer, tanto mais vigorosa era vossa crença nele. O que não podíeis encontrar no presente era adiado para o futuro. Aliás, considerais desde sempre a faculdade-de-conhecer como uma vestimenta envergada, da qual uma mão superior poderia arbitrariamente despir-nos, se estiver rota, ou como uma grandeza, à qual se pode arbitrariamente retirar ou acrescentar um côvado.

Lacuna, fraqueza — não são limitações contingentes, que permitem um ampliamento contínuo ao infinito? Não tínheis vós, ao mesmo tempo que a convicção da fraqueza da razão — (é uma visão soberba, ver agora, afinal, filósofos e obscurantistas, crentes e descrentes, saudarem-se em um ponto) —, a esperança de algum dia partilhar 292 de forças superiores? Não tínheis, ao mesmo tempo que a crença naquela limitação, assumido o *dever* de empregar todos os meios para suprimi-la? Certamente nos deveis grande gratidão pelas refutações ao vosso sistema. Agora não sois mais obrigados a dedicar-vos a provas sutis, difíceis de captar: nós vos abrimos uma via mais curta. Àquilo que não podeis provar, imprimis a chancela da razão prática, seguros de que vossa moeda será negociável por toda parte, onde ainda reinar a razão humana. É bom que a orgulhosa razão seja humilhada. Outrora ela bastava a si mesma, agora conhece sua fraqueza, e espera pacientemente pelo toque de uma mão superior que levará a vós, os favorecidos, mais longe do que mil noites passadas em claro, entre esforços, levariam o pobre filósofo.

É tempo, meu amigo, de destruir essa ilusão e de dizer com toda clareza e determinação que o criticismo não se incumbe meramente de deduzir a fraqueza da razão e de provar, contra o dogmatismo, *apenas* que ele não é suscetível de prova. Tu mesmo sabes, melhor que ninguém, quão longe já nos levaram aqueles mal-entendidos quanto ao criti-

cismo. Louvo os velhos, os honrados wolffianos: quem não acreditava em suas demonstrações era considerado uma cabeça não-filosófica. Isso era pouco! Quem não acredita nas demonstrações de nossos filósofos novíssimos, a este é aplicado o anátema da reprovação moral.

É tempo de ser feita a separação, de não mais alimentar em nosso meio nenhum inimigo doméstico que, enquanto descansa as armas aqui, ali adota novas armas para nos abater, não no campo aberto da razão, mas nas tocaias da superstição.

É tempo de anunciar, à humanidade *melhor,* a liberdade dos espíritos e de não tolerar mais que ela chore a perda de seus grilhões.

Terceira Carta

293 Não foi isso que eu quis, meu amigo. Eu não quis imputar à própria *Crítica da Razão Pura* a culpa daqueles mal-entendidos. Certamente ela deu *ocasião* para eles; pois *tinha de* dá-la. Mas a culpa mesma está na dominação do dogmatismo, que ainda perdura e que ainda, de suas ruínas, mantém prisioneiro o coração dos homens.

A *ocasião* para isso foi a *Crítica da Razão Pura* que forneceu, porque era meramente uma crítica da *faculdade-de-conhecer* e, *como* tal, só podia chegar até a refutação *negativa* do dogmatismo. A primeira luta contra o dogmatismo só podia partir de um ponto que fosse comum a ele e ao sistema melhor. Ambos são opostos entre si no primeiro princípio, mas alguma vez têm de coincidir em um ponto comum. Pois não poderia haver, em geral, sistemas diferentes, se não houvesse, ao mesmo tempo, um domínio comum para todos eles.

Essa é uma decorrência necessária do conceito da filosofia. A filosofia não deve ser uma obra de virtuosismo, que permita apenas admirar a sagacidade de seu autor. Deve expor a marcha do próprio espírito humano, e não apenas a marcha de um indivíduo. E essa marcha tem de passar através de domínios que são comuns a todas as facções.

Se tivéssemos de tratar apenas com o Absoluto, nunca teria surgido uma controvérsia de sistemas diferentes. Somente por termos saído do Absoluto surge o conflito com ele, e somente por esse conflito *originário* do próprio espírito humano surge a controvérsia dos filósofos. Se alguma vez — não o filósofo, mas — o homem lograsse deixar esse domínio ao qual foi conduzido pelo exílio fora do Absoluto, cessaria toda filosofia e aquele domínio. Pois ele só surge por aquele conflito e só tem realidade enquanto ele perdura.

294 Desse modo, aquele cuja primeira ocupação é conciliar a controvérsia dos *filósofos* tem de partir exatamente do ponto de que partiu a controvérsia da própria filosofia ou, o que é o mesmo, do conflito *originário* do espírito humano. Mas esse ponto não é outro senão o *exílio do Absoluto;* pois sobre o Absoluto seríamos todos unânimes, se nunca deixássemos sua esfera; e, se nunca saíssemos dela, não teríamos nenhum outro domínio para controvérsias.

Também a *Crítica da Razão Pura* só começou efetivamente sua luta a partir daquele ponto. *Como chegamos, em geral, a julgar sinteticamente?* — pergunta Kant logo no início de sua obra, e essa pergunta está no fundamento de toda a sua filosofia, como um problema que diz respeito propriamente ao ponto comum de toda filosofia. Pois, expressa de outro modo, a pergunta diz: *Como chego, em geral, a sair do Absoluto e a ir a um oposto?*

Com efeito; uma *síntese*, em geral, surge pelo conflito da pluralidade com a unidade originária. Pois, sem conflito em geral, nenhuma síntese é necessária; onde não há pluralidade, há unidade pura e simples; mas, se a pluralidade fosse o originário, mais uma vez não haveria a síntese. Porém, embora só possamos conceber a síntese por uma unidade *originária* contraposta à pluralidade, a *Crítica da Razão Pura* não podia, entretanto, chegar àquela unidade absoluta, porque, para conciliar a controvérsia dos *filósofos*, só podia partir precisamente daquele fato de que parte a controvérsia da própria *filosofia*. Mas, justamente por isso, só podia, também, pressupor aquela síntese originária como um fato da *faculdade-de-conhecer*. Com isso, ela obteve uma grande vantagem, que superou de longe a desvantagem que isso acarretou pelo outro lado.

Não tinha de combater o dogmatismo quanto ao próprio fato, mas apenas quanto às suas conseqüências. Para ti, meu amigo, não tenho de justificar esta afirmação. Pois tu nunca pudeste conceber como se poderia imputar ao dogmatismo a afirmação de que 295
não há, em geral, nenhum juízo sintético. Tu já sabes, há muito tempo, que ambos os sistemas não discordavam quanto à questão: se há em geral juízos sintéticos — mas quanto a uma questão muito mais alta: onde está o princípio daquela unidade que é expressa no juízo sintético.

A *desvantagem* acarretada pelo outro lado foi a quase necessária ocasião oferecida àquele mal-entendido que consiste em atribuir toda a culpa do resultado desfavorável ao dogmatismo apenas à *faculdade-de-conhecer*. Pois, enquanto se considerava a faculdade-de-conhecer como algo, por certo, próprio do sujeito, mas não *necessário* nele, aquele mal-entendido era inevitável. Mas uma crítica da mera faculdade-de-conhecer não podia enfrentar o erro que consiste em considerar que a faculdade-de-conhecer é independente do próprio *ser* do sujeito, pois só pode considerar o sujeito na medida em que ele mesmo é o *objeto* da faculdade-de-conhecer e, portanto, completamente diferente dela.

Ainda mais inevitável se tornou esse mal-entendido porque a *Crítica da Razão Pura*, assim como qualquer outro sistema meramente teórico, só pode ir até a completa indecidibilidade, isto é, não pode ir além de provar a *indemonstrabilidade* teórica do dogmatismo. E se, além disso, uma ilusão santificada por uma longa tradição apresentava o dogmatismo como o sistema praticamente desejável, nada mais natural do que procurar salvar a este invocando a fraqueza da razão. Mas, enquanto se permanecia no domínio da razão teórica, aquela ilusão não podia ser combatida. E quem a adotou, ao passar ao domínio prático, poderia ter ouvido a voz da liberdade?

Quarta Carta

Sim, meu amigo, estou firmemente convencido de que, mesmo quando chega à sua perfeição, o sistema do criticismo não pode refutar *teoricamente* o dogmatismo. Certamente, este é demolido na filosofia teórica, mas apenas para reerguer-se com uma potência ainda maior.

A teoria do juízo sintético o derrota necessariamente. O criticismo, que parte com ele do ponto comum da síntese originária, só pode explicar esse fato a partir da própria *faculdade-de-conhecer*. Ele prova, com vitoriosa evidência, que o sujeito, assim que entra na esfera do objeto (assim que *julga objetivamente)*, sai de si mesmo e é obrigado a empreender uma síntese. Uma vez que o dogmatismo tenha aceito isso, tem também de aceitar que não é possível nenhum conhecimento absolutamente objetivo, isto é, que o

objeto em geral só é cognoscível sob a *condição do sujeito*, sob a condição de que este saia de sua esfera e empreenda uma síntese. Têm de aceitar que em nenhuma síntese o objeto pode aparecer como absoluto, porque, como absoluto, ele não deixa subsistir absolutamente nenhuma síntese, isto é, nenhum condicionamento por um oposto. Tem de aceitar que só chego ao objeto por mim mesmo e que não posso subir nos meus próprios ombros para olhar para além de mim mesmo.

Até esse ponto, o dogmatismo está teoricamente refutado. Mas, com aquela ação da síntese a faculdade-de-conhecer está longe de ser esgotada. A saber, a síntese em geral só é pensável sob duas condições:

Em primeiro lugar, ser *precedida* por uma unidade *absoluta,* que só na própria síntese, isto é, se estiver dado algo que resista a ela, se estiver dada uma pluralidade, se torna unidade *empírica.* Uma mera crítica da faculdade-de-conhecer não pode, por certo,
297 chegar até aquela unidade *absoluta,* pois o termo último, do qual começa, já é aquela síntese. Mas, por isso mesmo, é certo que o sistema, em sua perfeição, deve partir daquela unidade.

Em segundo lugar, nenhuma síntese é pensável, a não ser que se pressuponha que ela mesma termina, por sua vez, em uma *tese* absoluta: *o fim de toda síntese é uma tese.* Esta segunda condição de toda síntese faz parte, certamente, da linha que uma crítica da faculdade-de-conhecer tem de percorrer, pois aqui se trata de uma tese da qual a síntese não deve *partir,* mas na qual deve *terminar.*

Ora, uma crítica da faculdade-de-conhecer não pode deduzir a afirmação de que toda síntese tem afinal de chegar à unidade absoluta, a partir da unidade absoluta que *precede* toda síntese — como tem de ocorrer na ciência perfeita — pois não se elevou até *essa* unidade. Por isso ela adota outro meio. A saber, porque *pressupõe* que as ações meramente *formais* do sujeito não estão submetidas a nenhuma dúvida, procura provar aquela marcha de toda síntese, na medida em que é uma síntese material, pela marcha de toda síntese na medida em que é uma síntese meramente *formal.* Ou seja, pressupõe, como fato, que só se pode cogitar da síntese *lógica* sob a condição de uma tese incondicionada, e que o sujeito é obrigado a ir dos juízos condicionados aos *incondicionados* (por pro-silogismos). Em vez de deduzir a marcha formal e material de toda síntese a partir de um princípio que está no fundamento comum a *ambas,* ela torna concebível o progresso de uma pelo progresso da outra.

Portanto, tem de aceitar que a razão teórica visa necessariamente um incondicionado e que uma tese absoluta, como término de toda filosofia, é necessariamente exigida pelo *mesmo* esforço, pelo qual é produzida uma síntese: e, justamente ao fazer isso, tem de aniquilar aquilo que acaba de edificar. Ou seja: enquanto permanece no domínio da síntese, ela triunfa sobre o dogmatismo; tão logo abandona esse domínio (e tem de abandoná-lo tão necessariamente quanto era necessário entrar nele), a luta começa de novo.

298 A saber — (preciso solicitar-lhe um pouco mais de paciência) —, se a síntese deve terminar em uma tese, então a única condição, sob a qual a síntese é efetiva, tem de ser suprimida. Mas a condição da síntese é o *conflito* em geral, e aliás, precisamente o conflito entre o sujeito e objeto.

Se deve cessar o conflito entre sujeito e objeto, então o sujeito precisa não ser mais obrigado a sair de si, ambos têm de tornar-se absolutamente idênticos, isto é, nem o sujeito deve perder-se no objeto nem o objeto no sujeito. Se uma dessas duas exigências fosse realizada, então, justamente por isso, nem o sujeito nem o objeto se tornaria *absoluto,* isto é, a síntese teria terminado em uma tese. Se o sujeito se tornasse idêntico ao objeto, o objeto não seria mais posto sob condição do sujeito, isto é, seria posto como *coisa em si,* como absoluto, e o sujeito, como o *cognoscente,* seria pura e simplesmente supri-

mido.[2] Se, inversamente, o objeto se tornasse idêntico ao sujeito, este, justamente por isso, se tornaria *sujeito em si*, sujeito absoluto, mas o objeto, como o cognoscível, isto é, como *ante-posto* em geral, seria pura e simplesmente suprimido.

Uma das duas hipóteses tem de ocorrer. Ou não há sujeito e há um objeto absoluto, ou não há objeto e há um sujeito absoluto. Como deve ser conciliado esse conflito?

Antes de tudo, meu amigo, lembremo-nos de que aqui ainda estamos no domínio da razão teórica. Mas, ao colocarmos essa questão, já saltamos além desse domínio. Pois a filosofia teórica visa exclusivamente as duas condições do conhecer, sujeito e objeto; mas 299
agora queremos eliminar uma dessas condições. Abandonamos, justamente com isso, esse domínio, e *aqui* temos de deixar o conflito em suspenso: se quisermos conciliá-lo, temos de procurar um novo domínio, onde, talvez, teremos mais sorte.

A razão teórica visa *necessariamente* um incondicionado: engendrou a *idéia* do incondicionado; *exige*, portanto, já que, como razão teórica, não pode realizar o próprio incondicionado, a *ação* pela qual este *deve* ser realizado.

Aqui a filosofia passa para o domínio das *exigências*, isto é, para o domínio da filosofia *prática*, e somente *aqui*, ao chegar a este domínio, o princípio que estabelecemos no começo da filosofia, e que era indispensável para a filosofia teórica — se ela devia constituir um domínio separado —, tem de decidir a vitória.

Até este ponto nos levou, também, a *Crítica da Razão Pura*. Ela demonstrou que aquela controvérsia não pode ser *decidida* na filosofia teórica: não refutou o dogmatismo, mas recusou sua questão no tribunal da razão teórica em geral; e isto ela certamente tem em comum, não somente com o sistema perfeito do criticismo, mas mesmo com o dogmatismo conseqüente. O próprio dogmatismo, para realizar sua exigência, tem de apelar para um outro tribunal, que não o da razão teórica: tem de procurar uma outra jurisdição, para ouvir a sentença sobre ela.

Você fala de um lado lisonjeiro do dogmatismo. Creio poder responder a isso, da melhor maneira, por meio de uma moral dogmática conseqüente, tanto mais que a marcha que seguiram até agora nossas investigações deve despertar nossa curiosidade quanto à última tentativa do dogmatismo para decidir a controvérsia, no campo da razão prática, a *seu* favor.

QUINTA CARTA

Você me antecipou, caro amigo. Pretende ter encontrado o lado lisonjeiro do dog- 300
matismo somente em um sistema popularizado do dogmatismo, assim como o leibniziano. Em contrapartida, contra minha afirmação de que o próprio dogmatismo se refugia em postulados práticos, Você faz objeções que me é impossível passar por alto. Acontece que esta resposta à sua última carta se atrasou tanto, que chego quase a temer que, quanto às objeções que fez naquela ocasião, ela poderia ter perdido todo interesse para Você. Entretanto, talvez eu possa, repetindo-as, voltar a despertar em Você pelo menos algum interesse.

[2] Falo do dogmatismo *perfeito*. Pois, nos sistemas intermediários, é posto, ao mesmo tempo, um objeto absoluto ao lado de um sujeito cognoscente, e isso não é concebível a não ser *nesses* próprios sistemas. — Para quem se zanga porque a exposição feita acima da marcha da *Crítica da Razão Pura* não foi copiada textualmente dela mesma, estas cartas não foram escritas. — Para quem a acha ininteligível por não ter paciência para lê-la com atenção, só se pode aconselhar que não leria nada mais do que aquilo que já *aprendeu* antes. (N. do A.)

Você diz: os intérpretes do criticismo afirmam, pelo menos em sua maioria, que o dogmatismo está refutado para sempre e suficientemente, por ter sido posta em questão, na *Crítica da Razão Pura,* toda prova teórica da existência de um mundo inteligível objetivo. Pois o aspecto mais marcante do dogmatismo consiste justamente em julgar encontrar pela razão teórica aquilo que, contudo, depois de uma investigação crítica da faculdade-de-conhecer, só é possível pela razão prática. Por isso, o dogmatismo não poderia nunca acomodar-se ao uso de postulados práticos, pois justamente com isso deixaria de ser dogmatismo e se tornaria necessariamente criticismo. Portanto, poder-se-ia também distinguir os filósofos críticos dos dogmáticos exatamente pelo uso exclusivo de postulados práticos, pois estes últimos acreditariam rebaixar a dignidade da razão especulativa se tivessem de refugiar-se em fundamentos morais de crença; e assim por diante.

Você tem toda razão, meu amigo, se afirma *historicamente* que a maior parte dos filósofos críticos considera assim tão fácil a passagem do dogmatismo ao criticismo; e que, para tornar bem fácil e cômoda essa passagem, consideram o método dos postula-
301 dos práticos como um método *exclusivo* do criticismo e acreditam, pelo mero nome de postulados práticos, já terem distinguido suficientemente esse sistema de todos os outros. Com isso, têm ainda a vantagem de não serem obrigados a aprofundar-se no *espírito próprio* dos postulados práticos do sistema do criticismo, porque consideram o método em si como já suficientemente característico. Como se o método não fosse exatamente aquilo que pode ser comum mesmo a sistemas que se contradizem e que, a dois sistemas inteiramente opostos, teria de ser comum. — Contudo, permita-me voltar um pouco atrás.

Nada me parece mais evidente, para provar quão pouco a maioria captou até agora o *espírito* da *Crítica da Razão Pura,* do que aquela crença quase universal de que a *Crítica da Razão Pura* pertence apenas a um único sistema, quando, entretanto, o caráter próprio de uma crítica da razão tem de consistir exatamente em não favorecer a *nenhum* sistema com exclusividade, mas antes em estabelecer efetivamente o *cânon* para *todos* eles, ou, pelo menos, prepará-lo. E, sem dúvida, a um cânon de *todos* os sistemas pertence também, como parte necessária, a metodologia universal; mas nada de mais triste pode acontecer a uma tal obra do que ver o método que estabelece para *todos* os sistemas ser tomado pelo próprio sistema.

Parece ser presunçoso, depois que tanto se discutiu por todos os lados sobre a finalidade daquela grande obra, ainda querer ter sua própria opinião sobre ela. Mas, talvez, exatamente aquela questão, que deu tanto o que fazer aos adversários e amigos da *Crítica,* só possa ser respondida com mais segurança quando se está mais distanciado da força da primeira impressão. Afinal, não é um caso tão raro na vida humana tomar a perspectiva de uma posse futura por essa posse mesma!

Portanto, se posso comunicar-lhe minha própria convicção sem ser presunçoso, ela é a seguinte: a *Crítica da Razão Pura* não se destina a fundar com exclusividade um sistema qualquer — e muito menos essa coisa híbrida de dogmatismo e criticismo que ten-
302 tei caracterizar em minhas cartas anteriores. Pelo contrário, destina-se, precisamente, até onde a entendo, a deduzir a possibilidade de dois sistemas diretamente opostos um ao outro, a partir da essência da razão, e fundar tanto um sistema do criticismo (pensado em sua perfeição)[3] quanto um sistema, diretamente oposto a esse, do dogmatismo.[4]

[3] Ou, para dizê-lo mais corretamente, do idealismo. *(Acréscimo da 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

[4] Ou do realismo. *(Acréscimo da 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)
Dito de passagem, acredito que se poderia logo dispensar aqueles nomes e substituí-los por nomes mais precisos. Por que já não designar os dois sistemas por seus nomes — o dogmatismo como *sistema do realismo objetivo* (ou do idealismo subjetivo), o criticismo como *sistema do realismo subjetivo* (ou do idealismo obje-

Se a *Crítica da Razão Pura* se pronunciou contra o dogmatismo, é que ela se pronunciou contra o dogmaticismo, isto é, contra um sistema do dogmatismo que é construído às cegas e sem investigação prévia da faculdade-de-conhecer. A *Crítica da Razão Pura* ensinou ao dogmatismo como se tornar dogmatismo, isto é, um sistema do realismo objetivo, fundado em si mesmo. Talvez Você já esteja julgando, de antemão, que esta afirmação é inteiramente contrária ao espírito da *Crítica,* e esse seu juízo pareceria à maioria tanto mais natural porque essa afirmação parece ser oposta, pelo menos, à sua letra. Permita-me, portanto, recordar-lhe, também *de antemão,* apenas uma parte da *Crítica,* que justamente até agora, não obstante todas as polêmicas a seu respeito, foi a menos esclarecida de todas: refiro-me à parte que trata das *coisas em si.* Se se acredita que a *Crítica da Razão Pura* deve fundar apenas o criticismo, então, justamente nesse
ponto, não há como salvá-la, ao que entendo, da acusação de inconseqüência. Mas, se se 303
pressupõe que a *Crítica da Razão Pura* não pertence com exclusividade a nenhum sistema, logo se descobrirá a razão pela qual ela deixa subsistir ambos os sistemas, o idealismo e o realismo, um ao lado do outro. A saber, ela vale para ambos porque vale tanto para o sistema do criticismo quanto para o do dogmatismo, e o criticismo e o dogmatismo nada mais são do que o idealismo e o realismo pensados sistematicamente. Quem leu com atenção aquilo que a *Crítica* diz sobre os postulados práticos deve confessar a si mesmo, com toda certeza, que ela deixa aberto para o dogmatismo um campo no qual este pode construir seu edifício com segurança, e duradouramente. Quantos pretensos adversários do criticismo afirmaram isso e, justamente porque, assim como seus amigos, permaneceram na exterioridade do método, afirmaram que o criticismo se distingue do dogmatismo única e exclusivamente pelo uso de um método diferente. E o que responderam a isso os assim chamados adeptos da filosofia crítica? No entanto, também estes, em sua maioria, foram suficientemente modestos para reconhecer que o que distingue seu criticismo consiste meramente no método, que apenas *acreditam* naquilo que o dogmático julga *saber,* e que a principal vantagem do novo método — (e não se trata de nada mais do que de tal *vantagem!)* — consiste única e exclusivamente na influência mais forte que as doutrinas do dogmatismo adquirem, através dele, sobre a moral.

Assim, nossa época pode sempre ficar com a glória de ter aplicado acertadamente o novo método para os fins do dogmatismo; pode ficar reservado para uma época vindoura o mérito de perfazer em toda a sua pureza o sistema oposto. Podemos sempre continuar a trabalhar em um sistema do dogmatismo. Mas que nenhum de nós queira fazer passar seu sistema dogmático por um sistema do criticismo, por ter tomado emprestada da *Crítica da Razão Pura* a norma para construí-lo.

Para a *Crítica,* que estabeleceu aquele método dos postulados práticos para dois sis-
temas inteiramente opostos, era impossível ir além do mero método, e, como ela devia 304
atender a todos os sistemas, era-lhe impossível determinar o espírito *próprio* de cada sistema em sua *singularidade.* Para manter o método em sua universalidade, tinha de mantê-lo, ao mesmo tempo, naquela indeterminação que não excluía nenhum dos dois sistemas. E mesmo, conforme o espírito da época, tinha de ser aplicada, pelo próprio Kant, antes ao sistema do dogmatismo *novamente* fundado, do que ao sistema do criticismo, fundado por ele *pela primeira vez.*

tivo)? (Obviamente, a *Crítica da Razão Pura* deixa subsistirem, lado a lado, o realismo objetivo e subjetivo, na medida em que fala de fenômenos que têm por fundamento coisas em si.) — Parece ser um mérito muito pequeno corrigir a terminologia, embora, para muitos, e até mesmo para a maioria, as palavras importem mais do que os próprios conceitos. Se, depois do aparecimento da *Crítica,* as expressões "filosofia crítica", "criticismo" não tivessem sido postas em circulação, ter-se-ia desistido mais cedo da opinião de que a *Crítica da Razão Pura* funda apenas um único sistema (o do assim chamado criticismo). (N. do A.)

A *Crítica da Razão Pura* (permita que eu vá ainda mais longe em minhas conclusões) é, justamente por causa disso, a única obra de sua espécie, porque vale para todos os sistemas ou — uma vez que todos os demais sistemas são somente cópias mais ou menos fiéis dos dois sistemas fundamentais — para ambos os sistemas, enquanto toda tentativa de ir além da mera crítica só pode pertencer a um dos dois sistemas.

A *Crítica da Razão Pura, como tal,* tem de ser, justamente por isso, inexpugnável e irrefutável, enquanto todo sistema que merecer esse nome tem de ser refutável por um oposto *necessário.* A *Crítica da Razão Pura,* enquanto houver filosofia, permanecerá como a única, enquanto todo *sistema* terá de tolerar em face dele um outro, que lhe é diretamente oposto. A *Crítica da Razão Pura* é incorruptível pela individualidade, e, justamente por isso, válida para todo sistema, enquanto todo sistema traz na fronte a chancela da individualidade, pois não pode perfazer-se a não ser *praticamente* (isto é, subjetivamente). Quanto mais uma filosofia se aproxima do sistema, maior é a participação que têm nela a *liberdade* e a *individualidade,* menor é a pretensão que ela pode ter à validade universal.

Somente a *Crítica da Razão Pura* é ou contém a doutrina-da-ciência propriamente dita, porque é válida para toda *ciência.* A *ciência* pode sempre elevar-se a um princípio absoluto; e mesmo, se deve tornar-se *sistema, tem* de fazê-lo. Mas é impossível à *doutrina-da-ciência* estabelecer *um* princípio absoluto e, com isso, tornar-se *sistema* (no sentido
305 restrito da palavra), pois deve conter — não um princípio absoluto, não um sistema determinado, perfeito, e sim — o cânon para todos os princípios e sistemas. Contudo, é tempo de voltarmos desta nossa digressão.

Se a *Crítica da Razão Pura* é o cânon de todos os sistemas possíveis, devia também deduzir da idéia de um sistema *em geral,* e não da idéia de um sistema *determinado,* a necessidade de postulados práticos. Se há, portanto, dois sistemas inteiramente opostos um ao outro, é impossível que o método dos postulados práticos pertença com exclusividade a um deles; pois a *Crítica da Razão Pura* provou, em primeiro lugar, a partir da *idéia* de sistema em geral, que nenhum sistema — tenha ele o nome que quiser — é, em sua perfeição, objeto de *saber,* mas apenas objeto de uma ação, praticamente necessária, mas *infinita.* Aquilo que a *Crítica da Razão Pura* deduz da essência da razão, já antes dela todo filósofo, que fosse guiado pela idéia regulativa de sistema, embora, talvez, sem ter consciência clara de seu fundamento, havia aplicado, por si mesmo, na construção de seu sistema.

Talvez Você se lembre de nossa pergunta: Por que Espinosa expôs sua filosofia em um sistema *da Ética?* Certamente não o fez em vão. Dele se pode dizer com propriedade: "Ele viveu seu sistema". Mas também é certo que ele o considerava como algo mais do que um castelo no ar, meramente teórico, no qual um espírito como o seu dificilmente teria encontrado o repouso e o "céu no entendimento", em que ele tão visivelmente vivia e se movia.

Necessariamente, um *sistema* do saber, se não é uma obra de virtuosismo, um jogo de pensamentos (e Você sabe que nada seria mais contrário ao espírito sério daquele homem), tem de *adquirir* realidade, não por uma faculdade teórica, mas por uma faculdade prática, não por uma faculdade cognoscente, mas por uma faculdade *produtiva, realizadora,* não pelo *saber,* mas pelo *agir.*

"Mas", dir-se-á, "o que caracteriza o dogmatismo é justamente ocupar-se com um mero jogo de pensamentos." Bem sei que essa é a linguagem universal, precisamente
306 daqueles que até agora continuaram a dogmatizar por conta de Kant. Mas acontece que um mero jogo de pensamentos nunca chega a um sistema. — "É justamente o que queremos, não *deve* haver nenhum sistema do dogmatismo: o único sistema possível é o do criticismo." Quanto a mim, acredito que há um sistema do dogmatismo, assim como há um sistema do criticismo. Acredito mesmo ter encontrado, no próprio criticismo, a solu-

ção do enigma: porque esses dois sistemas têm necessariamente de subsistir um ao lado do outro, porque, enquanto ainda existirem seres finitos, também tem de haver dois sistemas diretamente opostos entre si, porque, enfim, nenhum homem pode convencer-se de um sistema qualquer a não ser, apenas, *praticamente,* isto é, por ter realizado um dos dois em *si mesmo.*

Por isso, acredito também poder explicar por que, para um espírito que conquistou sua própria liberdade, e que deve *sua* filosofia somente a si mesmo, não há nada mais insuportável do que o despotismo das cabeças estreitas que não podem tolerar nenhum outro sistema ao lado do seu. Nada indigna mais uma cabeça filosófica do que ouvir dizer que, de agora em diante, toda filosofia tem de ficar aprisionada nos grilhões de um único sistema. Nunca esse espírito se sentira maior do que ao ver diante de si a infinitude do saber. Toda a sublimidade de sua ciência consistia justamente em nunca poder perfazer-se. No instante em que ele próprio acreditasse ter perfeito seu sistema, ele se tornaria insuportável para si mesmo. Nesse mesmo instante, deixaria de ser *criador* e se reduziria a instrumento de sua criatura. [5] — Quão mais insuportável ainda não teria de ser, para ele, o pensamento, se um outro lhe quisesse impor algo assim?

A suprema dignidade da filosofia consiste justamente em esperar tudo da *liberdade* humana. Por isso, nada pode ser mais pernicioso para ela do que a tentativa de forçá-la 307
a entrar nos limites de um sistema teórico universalmente válido. Quem empreende algo assim, pode ser uma cabeça perspicaz, mas o espírito crítico *autêntico* não reside nele. Pois este visa justamente abater a ânsia vã de demonstrar, para salvar a *liberdade* da ciência.

Como tem infinitamente mais mérito para a verdadeira filosofia o cético que, de antemão, declara guerra a todo sistema universalmente válido. Como tem infinitamente mais mérito do que o dogmaticista, que quer que, de agora em diante, todos os espíritos prestem juramento ao símbolo de uma ciência *teórica.* Enquanto aquele permanece dentro de seus limites, isto é, enquanto ele mesmo não ameaça intervir no domínio da liberdade humana, enquanto acredita na verdade infinita, mas também somente em seu *gozo infinito,* na verdade progressiva, construída por si mesma, conquistada por si mesma, quem não honraria nele o autêntico *filósofo?* [6]

SEXTA CARTA

O fundamento que me leva a afirmar que esses dois sistemas inteiramente opostos entre si, o dogmatismo e o criticismo, são igualmente possíveis, e que ambos subsistirão um ao lado do outro enquanto todos os seres finitos não tiverem atingido o mesmo grau de liberdade é, concisamente, o seguinte: os dois sistemas têm o mesmo problema, e esse problema absolutamente não pode ser solucionado teoricamente, mas apenas *pratica-*

[5] Enquanto estamos absorvidos na realização de nosso sistema, só há certeza *prática* dele. Nosso esforço para perfazê-lo realiza nosso saber dele. Se, em um momento singular qualquer, tivéssemos solucionado a tarefa inteira, o sistema se tornaria objeto do *saber* e, por isso mesmo, deixaria de ser objeto da *liberdade.* (N. do A.)

[6] *Filosofia,* que palavra acertada! Se concederem ao autor o direito de voto, ele vota pela conservação dessa antiga palavra. Pois, no seu entender, todo o nosso saber sempre permanecerá *filosofia,* isto é, sempre um saber apenas em progresso, cujo grau superior ou inferior devemos apenas ao nosso *amor* à sabedoria, isto é, à nossa liberdade. — Pelo menos, desejaria que essa palavra fosse superada por uma filosofia que, pela primeira vez, empreendeu salvar a liberdade do filosofar contra as pretensões do dogmatismo, por uma filosofia que pressupõe a liberdade autoconquistada do espírito e que, por isso, para todo escravo do sistema, será eternamente ininteligível. (N. do A.)

308 *mente,* isto é, por liberdade. Ora, só são possíveis duas soluções desse problema: uma delas leva ao criticismo, a outra ao dogmatismo.

Qual das duas escolhemos, depende da liberdade de espírito que conquistamos para nós mesmos. Temos de *ser* aquilo que pretendemos professar teoricamente; mas nada nos pode convencer de que o somos, a não ser o próprio *esforço* que fazemos para sê-lo. Esse esforço realiza nosso saber diante de nós mesmos; e *este* se torna, justamente por isso, puro produto de nossa liberdade. Temos de ter trabalhado para alcançar o ponto de que queremos partir: nenhum homem pode alcançar esse ponto por silogismos, nem pode deixar-se conduzir a ele por silogismos de outrem.

Afirmo que o dogmatismo e o criticismo têm ambos o *mesmo* problema.

Qual é esse problema, já foi dito em minha carta anterior. A saber, não se refere ao ser de um Absoluto em geral, porque sobre o próprio Absoluto, como tal, não é possível nenhuma controvérsia, pois no domínio do próprio Absoluto não valem proposições que não sejam meramente analíticas. Neste domínio não é seguida nenhuma outra lei que não a da identidade: nele não temos de cuidar de nenhuma prova, mas apenas de análises; não de conhecimento mediato, mas apenas de saber imediato — em suma, *aqui* tudo é concebível.

Nenhuma proposição pode ser, segundo sua natureza, mais *infundada* do que aquela que afirma um Absoluto no saber humano. Pois, justamente porque afirma um Absoluto, não se pode fornecer mais nenhum fundamento dela. Tão logo entramos no domínio das provas, entramos também no domínio do condicionado [7] e, inversamente, tão logo
309 entramos no domínio do condicionado, entramos também no domínio dos problemas

[7] Parece quase inconcebível que, na crítica das provas da existência de Deus, por tanto tempo não se tenha percebido esta simples, esta concebível verdade: da existência de Deus, só é possível uma prova ontológica. Pois, se Deus é, ele só pode ser *porque* é. Sua existência e sua essência têm de ser *idênticas.* Mas, justamente porque só se pode provar o *ser* de Deus *a partir* desse ser, essa prova do dogmatismo *não* é, em sentido próprio, uma prova, e a proposição: — Há um Deus — é a mais indemonstrável, a mais *infundada* de todas as proposições, tão infundada quanto o princípio supremo do criticismo: — Eu sou! — Mas torna-se ainda mais insuportável para a cabeça pensante ouvir falar sobre *provas* da existência de Deus. Como se, quando se trata de um ser que só pode ser concebível por si mesmo, por sua *unidade* absoluta, fosse possível torná-lo verossímil por todos os lados, como uma proposição *múltipla* — histórica. Como deveria sentir-se tanta gente, ao ler anúncios mais ou menos como o seguinte: *Ensaio de uma nova prova da existência de Deus!* Como se fosse possível fazer ensaios sobre Deus e a cada instante descobrir algo novo! O fundamento de tais ensaios não-filosóficos no mais alto grau pensável estava — assim como o fundamento de todo procedimento não-filosófico — na incapacidade de fazer abstração (do meramente empírico): só que, neste caso preciso, na incapacidade para a mais pura e mais alta de todas as abstrações. Não pensavam o ser de Deus como o ser *absoluto,* mas como um *estar-aí,* um existir, que não é absoluto por si mesmo, mas somente na medida em que, acima dele, não se sabe de nenhum estar-aí superior. Este é o conceito empírico de Deus, formado por todo homem incapaz de abstração. E ficaram ainda mais estacionados nesse conceito por *temerem* vir a cair, com a idéia pura de um ser absoluto, em um Deus espinosista. O que pensariam tantos filósofos — que, para escapar do pavor do espinosismo, se contentaram com um Deus empiricamente existente — do fato de Espinosa ter estabelecido como *primeiro* princípio de toda filosofia uma proposição que eles próprios só podiam estabelecer, como resultado de uma laboriosa prova, no final de seus sistemas! Mas queriam provar também a *efetividade* de um Deus (o que só pode ocorrer sinteticamente), pois Espinosa não provou um ser absoluto, mas afirmou-o pura e simplesmente. É bastante evidente que a linguagem já distinguiu com precisão entre o *efetivo* (aquilo que está à mão, na sensação, aquilo que faz *efeito* sobre mim, e sobre o qual reajo), o que *está-aí* (que está, *em geral,* aí, isto é, no espaço e no tempo) e o que *é* (que é pura e simplesmente, independente de toda condição temporal — por si mesmo). Como se poderia, com a total confusão entre esses conceitos, sequer pressentir de longe o sentido de Descartes e Espinosa? Enquanto aqueles falavam do ser absoluto, imiscuíamos nós nosso conceito* da efetividade ou, no máximo, o conceito puro do *estar-aí,* do existir, válido somente no mundo fenomênico e fora deste absolutamente vazio. — Mas, enquanto nossa época empirista parecia ter perdido inteiramente aquela idéia, ela vivia ainda nos sistemas de Espinosa e de Descartes e nas obras imortais de Platão, como a idéia mais sagrada da antiguidade *(tòón);* mas não seria impossível que nossa época, se se elevasse outra vez àquela idéia, acreditasse, em sua vã presunção, que nunca antes algo assim ocorreu a um espírito humano. (N. do A.)

filosóficos. Como seríamos injustos com Espinosa se acreditássemos que, para ele, se 310
tratou, na filosofia, única e exclusivamente das proposições analíticas que ele estabelece como fundamento de seu sistema. Sentimos muito bem quão pouco ele próprio acreditava ter de tratar delas; um outro enigma o impelia, o enigma do mundo: como pode o Absoluto sair de si mesmo e opor a si um mundo? [8]

É esse mesmo enigma que impele o filósofo crítico. Sua questão capital não é: como são possíveis os juízos analíticos — mas sim: como são possíveis proposições sintéticas. Para ele, nada é mais concebível do que uma filosofia que explica tudo a partir de nossa própria essência e nada é mais inconcebível do que uma filosofia que vai além de nós mesmos. Para ele, o Absoluto em nós é mais concebível do que qualquer outra coisa, mas é inconcebível como saímos do Absoluto para, pura e simplesmente, opor algo a nós. O mais concebível: como determinamos tudo meramente pela lei da identidade; o mais enigmático: como podemos determinar algo ainda, para além dessa lei.

Esse inconcebível, até onde entendo, é, tanto para o criticismo quanto para o dogmatismo, teoricamente insolúvel.

Por certo, o criticismo pode provar a necessidade de proposições sintéticas *para o domínio da experiência*. Mas o que se ganha com isso quanto àquela questão? Pergunto de novo: Por que há, em geral, um domínio da experiência? Toda resposta que dou a isto pressupõe já, de antemão, a própria existência do mundo da experiência. Portanto, para poder responder a essa questão, teríamos, antes de tudo, de abandonar o domínio da experiência; mas, uma vez que tivéssemos abandonado aquele domínio, a própria questão seria eliminada. Portanto, também essa questão não pode ser respondida, a não ser do mesmo modo que Alexandre desatou o nó górdio, isto é, suprimindo a própria questão. Portanto, ela é pura e simplesmente irrespondível, pois sua única resposta possível é 311
não poder mais ser formulada.

Mas também salta aos olhos, por si mesmo, que uma tal solução dessa questão não pode mais ser teórica, mas se torna necessariamente *prática*. Pois, para poder respondê-la, tenho eu mesmo de abandonar o domínio da experiência, isto é, tenho de suprimir para mim os limites do mundo da experiência, tenho de deixar de ser um ser finito.

Portanto, aquela *questão teórica* se torna necessariamente um *postulado prático*, e o problema de toda filosofia leva-nos necessariamente a uma exigência que só pode ser cumprida fora de toda experiência. Mas, com isso mesmo, ele me leva necessariamente além de todos os limites do saber, a uma região onde não *encontro* terra firme, mas tenho antes de *produzir* essa terra, para poder, depois, firmar-me sobre ela.

Por certo, a razão teórica poderia tentar abandonar o domínio do saber e partir, ao acaso, em descoberta de um outro domínio; só que com isso não ganharia nada, a não ser perder-se em vãs ficções, pelas quais não chegaria a nenhuma posse real. Para garantir-se contra tais aventuras, ela deveria antes, onde o *saber* cessa, *criar* ela mesma um novo domínio, isto é, teria de tornar-se, de razão meramente *cognoscente*, uma razão *criadora* — de razão teórica, uma razão prática.

Mas a necessidade de se tornar *prática* vale para a razão *em geral*, não para uma razão determinada, aprisionada nos grilhões de um sistema isolado.

* Nosso crasso conceito. *(Modificado na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

[8] A questão é formulada assim propositadamente. O autor sabe que Espinosa afirma apenas uma causalidade *imanente* do objeto absoluto. *Mas* mostrar-se-á a seguir que ele afirmava isto meramente porque lhe era inconcebível como o Absoluto pode sair de si mesmo: isto é, porque ele podia, decerto, formular aquela questão, mas não solucioná-la. (N. do T.)

O dogmatismo e o criticismo, mesmo que ambos possam partir dos mais diferentes princípios, têm, contudo, de coincidir em *um* ponto, em um e mesmo problema. Só então chegou para ambos o momento de sua separação propriamente dita; só então notam que o princípio que, até esse momento, haviam pressuposto nada mais era do que uma *prolepse,* sobre a qual somente agora é possível emitir o juízo. Só então se mostra que todas as proposições que até agora estabeleceram eram proposições afirmadas *pura e simplesmente,* isto é, sem fundamento; agora que entram em um novo domínio, no
312 domínio da razão *realizadora,* deve ficar patente se estão em condições de *dar* realidade àquelas proposições, se estão em condições de afirmar aqueles princípios, tanto na pressão da controvérsia, pela potência autônoma da *liberdade,* quanto no domínio da paz universal[9]. No domínio do Absoluto o criticismo não podia seguir o dogmatismo, nem este àquele, porque ali não era possível, para ambos, nada mais do que um *afirmar* absoluto — um afirmar do qual o sistema oposto não tomava conhecimento e que — para um sistema contrário — não decidia *nada.* Somente quando ambos encontram um ao outro, nenhum deles pode ignorar o outro, e, enquanto antes se tratava de uma posse não perturbada, tomada sem resistência, trata-se agora de uma posse *conquistada* pela *vitória.*

Em vão se acreditaria que a vitória já está decidida somente pelos princípios que foram colocados no fundamento de um sistema, e que importa apenas o princípio estabelecido inicialmente para salvar um ou outro dos dois sistemas. Não se trata de uma tal obra de virtuosismo, onde se reencontra no final apenas aquilo que inicialmente — e bem astutamente — havia sido preparado para ser encontrado. Não são as proposições teóricas, que estabelecemos *pura e simplesmente,* que devem forçar nossa liberdade a decidir assim ou de outro modo (isto seria dogmatismo cego) — mas, pelo contrário, tão logo se chega à controvérsia, aqueles princípios, assim como foram estabelecidos no início, nada mais valem *em e para si mesmos:* só agora deve ser decidido, praticamente e por nossa liberdade, se valem ou não. Muito pelo contrário, por um círculo inevitável, nossa especulação teórica aceita de antemão aquilo que posteriormente nossa liberdade, na pressão da controvérsia, irá afirmar. Se queremos estabelecer um sistema e, portanto, princípios, não o podemos fazer de outro modo, a não ser por uma *antecipação* da decisão prática: não estabeleceríamos aqueles princípios se já antes nossa liberdade não tivesse decidido
313 sobre eles; assim, no início de nosso saber, não há nada além de afirmações prolépticas, ou — como se exprime Jacobi em algum lugar, de maneira distorcida e inábil, como ele mesmo diz, mas não inteiramente desprovida de filosofia — *preconceitos originários, insuperáveis.*

Portanto, nenhum filósofo imaginará, pelo mero estabelecimento dos princípios supremos, ter feito *tudo.* Pois aqueles princípios mesmos, como fundamento de seu sistema, só têm valor subjetivo, isto é, valem *para ele* apenas na medida em que ele antecipou *sua* decisão prática.

[9] Por potência absoluta, sem mérito. *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

SÉTIMA CARTA

Estou-me aproximando do alvo. A moral do dogmatismo se torna mais compreensível para nós, tão logo sabemos o problema que ela, do mesmo modo que toda outra moral, tem a solucionar.

A ocupação principal de toda filosofia consiste na solução do problema da existência do mundo: nessa solução todos os filósofos trabalharam, por mais diferentemente que tenham exprimido o problema. Quem quer exorcizar o espírito de uma filosofia tem de exorcizá-lo nesse ponto.

Quando Lessing perguntou a Jacobi qual considerava ser o espírito do espinosismo, este respondeu: que não é nenhum outro senão o primordial *ex nihilo nihil fit,*[10] que Espinosa retomou segundo conceitos mais abstratos do que os filósofos cabalistas e outros, antes dele. Segundo esses conceitos mais abstratos, ele descobriu que, por todo nascer no infinito, sejam quais forem as imagens e palavras com que se procure socorrê-lo, é posto *algo a partir do nada.* "Desse modo, ele rejeitou toda passagem do infinito ao finito", de modo geral todas as *causas transitorias,*[11] e pôs, no lugar do princípio emanente, um princípio *imanente,* uma causa interna do mundo, eternamente inalterável em si e que, tomada com todas as suas conseqüências, seria apenas uma e a mesma. — Não creio que o espírito do espinosismo poderia ser melhor apreendido. Mas creio que justamente aquela passagem do infinito ao finito é o problema de *toda* filosofia, não somente 314
de um sistema isolado, e mesmo que a solução de Espinosa é a única solução possível, mas que a interpretação que ela teve de receber através de seu sistema só pode pertencer *a este,* e que um outro sistema poderia também reservar para ela uma outra interpretação.

"Mesmo isso precisa de uma interpretação", ouço Você dizer. Vou dá-la, da melhor maneira que posso.

Nenhum sistema pode *realizar* aquela passagem do infinito ao finito; — pois é sempre possível um mero jogo de pensamentos, mas isso, em geral, adianta muito pouco; — nenhum sistema pode *preencher* aquele abismo que está consolidado entre ambos. Isso eu pressuponho, como resultado — não da filosofia crítica, mas — da *Crítica da Razão Pura,* que vale tanto para o dogmatismo quanto para o criticismo e tem de ser igualmente evidente para ambos.

A razão queria realizar aquela passagem do infinito ao finito para trazer unidade a seu conhecimento. Queria encontrar o meio-termo entre o infinito e o finito para poder vincular ambos na mesma unidade do saber. Como lhe é impossível encontrar aquele meio-termo, nem por isso ela renuncia a seu interesse supremo — a unidade do conhecimento —, mas agora *quer* pura e simplesmente que não seja mais preciso aquele meio-termo. Seu esforço para realizar aquela passagem torna-se, portanto, exigência absoluta: *não deve* haver passagem do infinito ao finito. Como essa exigência é diferente da exigência oposta: *deve* haver tal passagem! Ou seja: esta é transcendente, quer comandar ali onde sua potência não alcança.[12] É a exigência do dogmatismo cego. Em contrapartida,

[10] Do nada, nada se faz. (N. do E.)

[11] Causas transitivas ou fundamentos da passagem. (N. do E.)

[12] No domínio do infinito. (*Suprimido na 2.ª edição.*) (N. da Ed. Alemã.)

aquela exigência é *imanente; quer* que eu não deixe subsistir nenhuma passagem. O dogmatismo e o criticismo unificam-se, aqui, no mesmo postulado.

A filosofia, por certo, não pode passar do infinito ao finito, mas pode passar, inver-
315 samente, do finito ao infinito. O esforço para não deixar subsistir nenhuma passagem do infinito ao finito torna-se, justamente por isso, o meio-termo que vincula a ambos, mesmo para o conhecimento humano. Para que não haja passagem do infinito ao finito, o próprio finito deve conter, imanente a ele, a tendência ao infinito, o esforço eterno para perder-se no infinito.

Só então faz-se para nós uma luz sobre a *Ética* de Espinosa. Não foi a mera coerção *teórica,* não foi a mera conseqüência do *ex nihilo nihil fit* que o conduziu àquela solução do problema: não há passagem do infinito ao finito, não há causa transitiva, mas apenas uma causa imanente do mundo. Ele deve esta solução ao mesmo pronunciamento prático que é ouvido pela filosofia inteira; a única diferença é que Espinosa o interpretou em conformidade com *seu* sistema.

Ele havia partido de uma substância infinita, de um objeto absoluto. "Não deve haver passagem do infinito ao finito" — eis a exigência de toda filosofia. Espinosa a interpretou em conformidade com seu princípio: o finito deveria ser diferente do infinito apenas por seus limites, e todo existente deveria ser apenas modificação do mesmo infinito; portanto, também não deveria haver nenhuma passagem, nenhum conflito, mas apenas a *exigência* de que o finito se *esforce* para tornar-se idêntico ao infinito e sucumbir na infinitude do objeto absoluto.

Você não pergunta, meu amigo, como Espinosa podia suportar a contradição de tal exigência? — Por certo ele sentia perfeitamente que o mandamento: — Anula a ti mesmo! — era irrealizável enquanto o *sujeito* em geral valesse para ele o mesmo que vale no sistema da liberdade. Mas é justamente isso que queria. *Seu* eu não deveria ser sua propriedade, deveria fazer parte da realidade infinita.

O sujeito, *como tal,* não pode anular a si mesmo; pois, para poder anular-se, teria de sobreviver à sua própria anulação. Mas Espinosa não conhecia nenhum *sujeito, como* tal. Já havia suprimido em si aquele conceito de sujeito, antes de estabelecer aquele postulado.

Se o sujeito tem uma causalidade independente, própria a ele, *na medida em que* é
316 objeto, a exigência: — Perde a ti mesmo no Absoluto! — contém uma contradição. Mas justamente essa causalidade independente atribuída ao *eu,* e pela qual ele é *eu,* Espinosa havia suprimido. Na medida em que exigia que o sujeito se perdesse no Absoluto, ele havia *exigido,* ao mesmo tempo, a identidade da causalidade subjetiva com a absoluta, havia decidido praticamente que o mundo finito nada mais é do que modificação do infinito, a causalidade finita apenas como modificação da infinita.

A causalidade finita não devia ser diferente da infinita segundo o princípio, mas apenas segundo os limites. A mesma causalidade que reinava no infinito devia reinar em todo ser finito. Assim como, no Absoluto, visava a negação *absoluta* de toda finitude, ela deveria, no finito, visar sua negação empírica — no tempo, a ser produzida *progressivamente.* Se (assim teria ele de concluir) — se *esta* algum dia tivesse solucionado sua tarefa inteira, seria idêntica *àquela,* pois teria anulado os limites, e somente por estes era diferente dela.

Portanto, não é pela própria causalidade do sujeito, mas por uma causalidade alheia, nele, que essa exigência devia ser cumprida. Exprimindo-o de outro modo, aquela exigência não era outra senão esta: — Anula a ti mesmo pela causalidade absoluta — ou: — Comporta-te *pura e simplesmente* como passivo diante da causalidade absoluta!

Permita, amigo, que fiquemos agora em silêncio e admiremos a calma com que Espinosa foi ao encontro da perfeição de seu sistema. Mesmo que ele tenha encontrado aquela calma somente no *amor* do infinito, quem censuraria seu espírito luminoso por ter tornado suportáveis para si, através de tal imagem, os pensamentos diante dos quais seu sistema silenciou?

OITAVA CARTA

Acredito, ao falar do princípio moral do dogmatismo, encontrar-me no centro de todo delírio[13] possível. Os pensamentos mais sagrados da antiguidade e os frutos dos desvarios humanos coincidem aqui. "Retorno à divindade, fonte primordial de toda exis- 317
tência, unificação com o Absoluto, anulação de mim mesmo" — não é este o princípio de toda filosofia delirante, que simplesmente foi explicitado, interpretado e envolto em imagens de maneiras diferentes por pensadores diferentes, segundo a feição de seu espírito e de seus sentidos? O princípio para a história de todo delírio místico pode ser encontrado aqui.

"Concebo", diz Você, "como Espinosa pôde esconder de si mesmo a contradição de seu princípio moral. Mas, admitido isto, como poderia o espírito sereno de um Espinosa (por toda a sua vida e por todos os seus escritos se difunde a luz suave da serenidade) suportar tal princípio destrutivo, anulador?" — Não posso responder-lhe de outro modo, a não ser: Leia seus escritos sob *esse* aspecto, e Você mesmo encontrará a resposta para sua pergunta.

Uma ilusão natural — inevitável — havia tornado aquele princípio suportável para ele e para todos os espíritos nobres que acreditavam no mesmo princípio. Para ele, a intuição intelectual do Absoluto era o supremo, o último grau de conhecimento a que pode elevar-se um ser finito, a vida própria do espírito.[14] De onde mais poderia ele ter

[13] *Schwärmerei* — Não há correspondente exato para essa palavra alemã, que, mais acima, por exigência do contexto, já foi traduzida por "obscurantismo". A tradução proposta aqui só é válida se tomada em sentido cultural, não psicológico, e entendida, em português, naquele sentido figurado que alia estas duas significações da palavra alemã: 1) desvario, perda de si na irrealidade; 2) exaltação, entusiasmo. O acréscimo do adjetivo "místico" é um meio auxiliar para reforçar esse sentido. Na tradução francesa, Jankélévich emprega, alternadamente, *chimère* (quimera) e *rêverie* (devaneio). (N. do T.)

[14] Todos os conhecimentos adequados, isto é, imediatos, são, segundo Espinosa, intuições de atributos divinos, e a proposição-mestra sobre a qual repousa sua *Ética* (na medida em que o é) é a proposição: *Mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei (Ética*, livro II, proposição 47). A partir dessa intuição de Deus ele faz surgir o amor intelectual de Deus, que descreve como aproximação do estado de suprema beatitude. *Mentis erga Deus amor intellectualis*, diz ele no l. V, prop. 36, *pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum.* — *Ibid.*, prop. 25. — *Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur.* — *Ibid.*, prop. 27. — *Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore.* — *Ibid.*, prop. 36, Escólio.* (N. do A.)

* *Ética*, livro II, prop. 47: A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.
Livro V, prop. 36: O amor intelectual da mente para com Deus é parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. (Citação parcial.)
Prop. 25: O supremo esforço da mente e sua suprema virtude é entender as coisas pelo terceiro gênero, que procede da idéia adequada dos atributos divinos.
Prop. 27: Desse conhecimento provém o supremo gênero, que pode haver, de contentamento da mente.
Prop. 36: Escólio (início): Entendemos claramente em que consiste para nós a salvação, ou a beatitude, ou a liberdade, isto é, no eterno amor para com Deus. (N. do T.)

tirado a idéia dessa intuição, se não de sua intuição de si mesmo? Basta lê-lo para convencer-se inteiramente disso.[15]

318 Com efeito, em todos nós reside uma faculdade secreta, maravilhosa, de retirar-nos da mudança do tempo para nosso íntimo, para nosso eu despido de tudo aquilo que vem de fora, e, ali, na forma da imutabilidade, intuir o eterno em nós. Essa intuição é a experiência mais íntima, mais própria, e unicamente dela depende tudo aquilo que sabemos e cremos de um mundo supra-sensível. Essa intuição, em primeiro lugar, nos convence de que algo *é*, em sentido próprio, enquanto todo o restante, ao qual *transferimos* essa palavra, apenas *aparece*. Ela se distingue de toda intuição sensível por ser produzida somente por liberdade, e é alheia e desconhecida a todos os outros, cuja liberdade, sobrepujada pela potência impositiva do objeto, mal basta para a produção da consciência. Contudo, mesmo para aqueles que não possuem essa liberdade da intuição de si, há pelo menos uma aproximação dela, experiências mediatas pelas quais ela deixa pressentir sua existência. Há um certo senso de profundidade, de que não se tem consciência e que, em vão, se tenta desenvolver em si. Jacobi o descreveu. Também uma estética perfeita (tomada esta palavra no sentido antigo) estabelecerá ações *empíricas*, que só são explicáveis como *imitações* daquela ação intelectual e absolutamente não seriam concebíveis se não tivéssemos alguma vez — para exprimir-me com a linguagem de Platão — intuído no mundo intelectual seu modelo.

É de "experiências", de experiências imediatas, que tem de partir todo o nosso saber: isto é uma verdade que já foi dita por muitos filósofos, aos quais, para chegarem à verdade plena, nada faltou além da explicação sobre o modo daquela intuição. É certamente da experiência, mas — como toda experiência que visa objetos é mediada por outra — de uma experiência *imediata* no sentido mais restrito da palavra, isto é, de uma experiência produzida por si mesma e independentemente de toda causalidade objetiva, que nosso saber tem de partir. Esse princípio — intuição e experiência — é o único que pode inspirar vida ao sistema morto e inanimado; mesmo os conceitos mais abstratos,
319 com os quais joga nosso conhecimento, estão presos a uma experiência, que visa a vida e o estar-aí.

Essa intuição intelectual se introduz, então, quando deixamos de ser *objeto* para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído. Nesse momento da intuição, desaparecem para nós tempo e duração: não somos *nós* que estamos no tempo, mas o tempo — ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta — que está *em nós*. Não somos nós que estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas é este que está perdido em nossa intuição.

Foi essa intuição de si mesmo que Espinosa objetivou. Enquanto intuía em si o intelectual, o Absoluto *não* era mais, para ele, um *objeto*. Isso era uma *experiência*, que permitia duas interpretações: ou ele se havia tornado idêntico ao Absoluto, ou o Absoluto a ele. Neste último caso a intuição intelectual era intuição de si mesmo; no primeiro, intuição de um objeto absoluto. Espinosa preferiu esta última. Acreditou que ele mesmo era idêntico ao objeto absoluto e que estava perdido em sua infinitude.

Ele se iludia, ao acreditar nisso. Não era ele que havia desaparecido na intuição do Absoluto, mas, inversamente, para ele tudo aquilo que se chama objetivo desaparecera

[15] Por exemplo, l. V, prop. 30: *Mens nostra quatenus se* sub Aeternitatis specie *cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque, se in Deo esse et per Deum concipi.**

* Livro V, prop. 30: Nossa mente, na mesma medida em que se conhece (e conhece o corpo) sob (certo) aspecto de eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus, a saber, que ela é em Deus e se concebe por Deus. (Citação truncada; grifo de Schelling.) (N. do T.)

nessa intuição de si mesmo. Mas aquele pensamento — de estar dissolvido no objeto absoluto — era suportável para ele, justamente por haver surgido de uma ilusão, [16] e ainda mais suportável por essa ilusão ser indestrutível. [17]

Dificilmente um místico [18] poderia ter prazer no pensamento de estar devorado pelo abismo da divindade, se não tivesse sempre posto, no lugar da divindade, mais uma vez, o seu próprio eu. Dificilmente um místico [19] poderia pensar-se como anulado, se não tivesse sempre pensado, como substrato da anulação, mais uma vez seu próprio eu. Essa necessidade de, por toda parte, pensar ainda a *si* mesmo, que veio em auxílio de todo
místico, [20] veio também em auxílio de Espinosa. Mesmo enquanto intuía a si mesmo 320
como *dissolvido* no objeto absoluto, ele intuía ainda a *si mesmo,* não podia pensar-se como *anulado* sem pensar-se, ao mesmo tempo, como existente. [21]

Aqui, meu amigo, encontramo-nos no princípio de todo delírio místico. Este, quan-
do se torna sistema, não provém de nada outro, senão da intuição intelectual objetivada, 321
de se tomar a intuição de si mesmo pela intuição de um objeto fora de si, a intuição do mundo intelectual interior pela intuição do mundo supra-sensível fora de si.

Essa ilusão se manifestou em todos os delírios místicos da antiga filosofia. Todos os filósofos — mesmo os da antiguidade mais remota — parecem ter pelo menos *sentido* que tem de haver um estado absoluto, em que nós, presentes apenas a nós mesmos, vivemos, em auto-suficiência, uma vida superior, sem precisar de um mundo objetivo e, justamente por isso, livres de seus limites. Esse estado do ser intelectual, todos eles o deslocaram para fora de si. Sentiam que o melhor de si mesmos lutava incessantemente por aquele estado, sem contudo poder alcançá-lo plenamente. Por isso, pensavam-no como o alvo último, ao qual o melhor neles aspirava. Mas, uma vez que haviam posto aquele es-

[16] Ser *falso* e haver surgido de uma ilusão. *(Modificado na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

[17] Porque, para destruí-la, seria preciso destruir a si mesmo. *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

[18] *Schwärmer.* (N. do T.)

[19] *Mystiker.* (N. do T.)

[20] *Schwärmer.* (N. do T.)

[21] O único fundamento de não podermos nunca nos desvencilhar de nosso próprio eu está na liberdade absoluta de nossa essência, por força da qual o *eu,* em nós, não pode ser uma *coisa,* suscetível de uma determinação objetiva. Daí decorre que nosso eu jamais pode ser concebido como meio-termo em uma série de representações, mas, de cada vez, antecede cada série como primeiro termo, que mantém a série inteira das representações; e que o eu agente, embora determinado em cada caso singular, ao mesmo tempo *não* está determinado, a saber, porque foge a toda determinação *objetiva* e só pode ser determinado *por si mesmo,* portanto é, ao mesmo tempo, o *determinado* e o *determinante.*
Essa necessidade de salvar seu eu de toda determinação objetiva e, em tudo, pensar sempre a *si mesmo,* pode ser documentada por duas experiências contraditórias, embora muito comuns. Com o pensamento da morte e do não-ser ligamos, não raro, sensações agradáveis, por nenhuma outra razão, senão porque pressupomos ainda um prazer daquele não-ser, isto é, uma duração de nosso eu, mesmo no não-ser. Inversamente, ligamos sensações desagradáveis ao pensamento do não-ser. *"To be or not to be"* — esta pergunta seria inteiramente indiferente para minha sensação, se simplesmente eu pudesse pensar um não-ser total. Pois minha sensação não poderia temer algum dia entrar em colisão com o não-ser, se eu não receasse que meu eu, portanto também minha sensação, pudesse sobreviver a mim mesmo. O justo apelo de Sterne: "Eu teria de ser um tolo para temer-te, ó morte! pois, enquanto eu *sou, tu não és,* e quando *tu ês,* eu *não* sou!" — seria portanto totalmente correto, se simplesmente eu pudesse esperar alguma vez não ser. Mas receio ainda ser, mesmo quando não sou mais. Se o pensamento do não-ser é menos assustador do que penoso, é porque, para pensar minha inexistência, tenho de pensar, ao mesmo tempo, a mim mesmo como existindo, portanto vejo-me na necessidade de pensar uma *contradição.* Portanto, se temo efetivamente o não-ser, não o temo tanto quanto a meu *estar-aí* mesmo depois do não-ser: — de bom grado quero não estar aí, só não quero sentir meu não-ser. Só não quero um estar-aí que não é um estar-aí ou, como o exprime um espirituoso comentador daquele enunciado de Sterne (Baggesen), temo apenas a *falta de exteriorização do existir,* o que, de fato, é o mesmo que um estar-aí ao lado do não-ser (N. do A.)

tado fora de si mesmos, também não podiam explicar *a partir de si mesmos* o esforço para alcançá-lo e tinham de explicá-lo *objetivamente*, historicamente. Daí a ficção das antigas filosofias, de que a alma, antes de seu estado atual, viveu naquele estado de beatitude do qual só posteriormente, como punição por crimes passados, foi expulsa[22] e encerrada no cárcere do mundo objetivo.

É provável, meu amigo, que agora você também conceba como Espinosa podia falar daquele estado absoluto, não só tão alegremente, mas até mesmo com entusiasmo. Contudo, ele não se pensava como *perdido* nesse estado, mas apenas pensava sua perso-
322 nalidade como ampliada até ele! Ou pode haver pensamento mais alto do que a proposição com a qual ele pôde concluir sua *ética* inteira: *A beatitude não é a recompensa da virtude, mas é a própria virtude*! Naquele estado intelectual, que ele expôs a partir de sua intuição de si, deveria desaparecer todo conflito em nós, cessar toda luta, mesmo a mais nobre, a da moralidade, e ser solucionada toda contradição que a sensibilidade e a razão instituem inevitavelmente entre a moralidade e a felicidade.

A moralidade mesma não pode ser o supremo, pode ser, apenas, uma aproximação do estado absoluto, apenas esforço para alcançar a liberdade absoluta, que não se afasta mais de nenhuma lei, mas também não conhece mais lei nenhuma, além da lei eterna e inalterável de sua própria essência. A *felicidade* — se deve ser pensada como moralmente possível — só pode ser pensada como *aproximação* de uma bem-aventurança que não é mais *diferente* da moralidade e, *por isso mesmo*, não pode mais ser *recompensa* da virtude. Enquanto ainda acreditamos em uma felicidade como recompensa, pressupomos também que a felicidade e a moralidade, a sensibilidade e a razão são princípios conflitantes. Mas isso não *devemos* fazer. Aquele conflito deve pura e simplesmente cessar.

A felicidade, como ventura, é um estado de passividade: quanto mais *venturosos* somos, tanto mais passiva é nossa relação com o mundo objetivo. Quanto mais livres nos tornamos, quanto mais nos aproximamos da conformidade com a razão, tanto menos precisamos da felicidade, isto é, de uma bem-aventurança que não devemos a nós mesmos, mas à sorte: que é *adventícia.*[23] Quanto mais puros se tornam nossos conceitos da felicidade, quanto mais separamos dela, pouco a pouco, aquilo com que os objetos exteriores e o prazer dos sentidos contribuem para ela, tanto mais a ventura se aproxima da moralidade, tanto mais ela deixa de ser *ventura.*

Toda essa idéia de uma felicidade como recompensa — que outra coisa seria, portanto, senão uma ilusão moral: um título de crédito com o qual se compra de ti, homem empírico, teus prazeres sensíveis de agora, mas que só é pagável quando tu mesmo não
323 precisas mais do pagamento. Pensa sempre aquela felicidade como um todo de prazeres que são análogos aos prazeres sacrificados agora. Ousa, apenas, dominar-te agora; ousa o primeiro passo de criança em direção à virtude: o segundo já se tornará mais fácil para ti. Se continuares a progredir, notarás com espanto que *aquela* felicidade que esperavas como recompensa de teu sacrifício, mesmo para ti não tem mais nenhum valor. Foi

[22] Também esta é uma tentativa de tornar possível a passagem do Absoluto ao condicionado, do ilimitado ao limitado, uma tentativa que, ao que tudo indica, tem uma origem antiga, e merece respeito na medida em que pelo menos pressupõe a necessidade *sentida* de uma explicação. Mas, como todas as tentativas filosóficas mais antigas, também esta se satisfaz com a mera explicação histórica. Pois a questão era justamente esta: como passamos do estado da absoluta perfeição ao estado da imperfeição (do delito moral)? Contudo, a tentativa contém verdade na medida em que explica essa passagem *moralmente:* o primeiro delito foi também o primeiro passo para sair do estado de beatitude. (N. do A.)

[23] O caráter *adventício*, que se liga etimologicamente, aqui, à idéia de *ventura*, corresponde ao componente de *sorte (Glück)* contido na idéia de *felicidade (Glückseligkeit)*. (N. do T.)

intencionalmente que se colocou à felicidade[24] em um ponto do tempo em que tens de ser suficientemente *homem* para te envergonhares dela. Envergonhar, digo eu, pois, se nunca chegas a sentir-te mais sublime do que aquele ideal sensível de felicidade, seria melhor que a razão jamais te tivesse falado.

É exigência da razão não precisar mais de nenhuma felicidade como *recompensa,* tão certo quanto é exigência tornar-se sempre mais conforme à razão, mais autônomo, mais livre. Pois, se a felicidade ainda pode *recompensar-nos* — a não ser que se interprete o conceito de felicidade contrariamente a todo uso da linguagem —, ela é então uma felicidade que não é trazida, já, pela própria razão (pois como poderiam razão e felicidade jamais coincidir?), uma felicidade que, justamente por isso, aos olhos de um ser racional, não tem mais nenhum valor. Deveríamos, diz um antigo escritor, considerar que os deuses imortais são infelizes porque não possuem capitais, bens territoriais, escravos? Não deveríamos, antes, exaltá-los como os únicos bem-aventurados, justamente porque são os únicos que, pela sublimidade de sua natureza, já estão despojados de todos aqueles bens? — O mais alto a que podem elevar-se nossas idéias é manifestamente um ser que, com auto-suficiência absoluta, frui somente de seu próprio ser, um ser em que cessa *toda* passividade, que não é passivo em relação a nada, nem mesmo em relação a *leis,* que age com liberdade absoluta, apenas em conformidade com seu *ser,* e cuja única lei é sua própria essência. Descartes e Espinosa — vossos nomes são quase os únicos que se podem evocar, até agora, quando se fala dessa idéia! Somente poucos vos entenderam, e menos ainda são os que *quiseram* vos entender.

O ser supremo, diz Descartes, não pode agir segundo fundamentos racionais; pois, 324
acrescenta Espinosa, nesse caso sua maneira-de-ação não seria absoluta, mas *condicionada* por seu conhecimento da lei racional. — Tudo aquilo que não é explicável a partir de nosso ser puro, de nossa essência absoluta, é determinado por passividade. Assim que ultrapassamos a nós mesmos, pomo-nos em estado passivo. A razão, porém, não é concebível a partir de nosso ser absoluto, mas apenas pela *limitação* do Absoluto em nós. — Ainda menos é pensável, no Absoluto, uma lei moral. Pois a lei moral, *como tal,* anuncia-se por um *dever,* isto é, pressupõe a possibilidade de afastar-se dela, o conceito do bem ao lado do conceito do mal. Mas este, do mesmo modo que aquele, não pode ser pensado no Absoluto.

Mesmo a sensibilidade grega havia sentido que os deuses bem-aventurados *(makáres theói)* tinham de ser desligados de todos os grilhões da lei para serem os bem-aventurados, enquanto os pobres mortais *(aegri mortales)* gemiam sob o jugo das leis. Mas a própria mitologia grega *honrava* infinitamente a humanidade ao lamentar os limites do arbítrio humano. Justamente com isso, ela *conservava* para o homem a liberdade *moral,* enquanto, para os deuses, não deixava nada além da liberdade *física.* Pois aquela mesma sensibilidade que exigia, para a bem-aventurança, liberdade absoluta, não podia pensar a esta senão como arbítrio.

Onde há liberdade absoluta, há bem-aventurança absoluta, e inversamente. Mas, com a liberdade *absoluta,* também não é mais pensável nenhuma autoconsciência. Uma atividade para a qual não há mais nenhum *objeto,* nenhuma resistência, nunca retorna a si mesma. Somente pelo retorno a si mesmo surge uma *consciência.* Somente uma realidade *limitada* é *efetividade* para nós.

Onde cessa toda resistência, há extensão infinita. Mas a intensidade de nossa consciência está na proporção inversa da extensão de nosso ser. O momento mais alto do ser é, para nós, passagem ao não-ser, momento de *anulação.* Aqui, no momento do ser abso- 325

[24] Esse brinquedo de tua razão empiricamente afetada. *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

luto, a suprema passividade se unifica com a mais ilimitada das atividades. A atividade ilimitada é. . . calma absoluta, epicurismo perfeito.

Despertamos da intuição intelectual como despertamos do estado de morte. Despertamos por *reflexão,* isto é, por um retorno forçado a nós mesmos. Mas sem resistência não é pensável nenhum retorno, sem *objeto* não é pensável nenhuma reflexão. Viva se chama a atividade que é dirigida *meramente* a objetos; morta, uma atividade que se perde em si mesma. Mas o homem não deve ser nem um ser sem vida nem um ser meramente vivo. Sua atividade visa necessariamente objetos, mas, com a mesma necessidade, retorna a si mesma. Por *aquela* ele se distingue do ser inanimado, por *esta* do ser meramente vivo (animal). —

Intuição, em geral, é explicada como a mais imediata das experiências; quanto ao assunto, isso é inteiramente correto. Mas, quanto mais imediata a experiência, tanto mais próxima do desaparecimento. Mesmo a intuição *sensível,* enquanto é meramente intuição sensível, está no limiar do nada. Se eu a levasse adiante *como* intuição, eu deixaria de ser *eu;* tenho de reter-me com todas as forças para salvar a mim mesmo de sua profundidade. Mas, enquanto a intuição visa objetos, isto é, enquanto é sensível, não há nenhum perigo de perder a si mesma. O eu, ao encontrar uma resistência, é *forçado* a opor-se a ela, isto é, a retornar a si mesmo. Mas, onde cessa a intuição sensível, onde desaparece tudo o que é objetivo, não há nada além de extensão infinita, sem retorno a si mesmo. Se eu levasse adiante a intuição intelectual, eu deixaria de viver. Passaria "do tempo para a eternidade!" —

— Um filósofo francês diz: nós teríamos, desde o pecado original, deixado de intuir as *coisas em si.* Se esse enunciado deve ter algum sentido racional, teria de pensar o pecado original no sentido platônico: como o exílio fora do estado absoluto. Mas, nesse caso, ele teria, antes, de dizer, inversamente: desde que deixamos de intuir as coisas em si, somos seres decaídos. Pois, se a expressão: *coisa em si,* deve ter um sentido, só pode significar algo que não é mais *objeto* para nós, que não apresenta mais nenhuma resistência à nossa atividade. Ora, é efetivamente a intuição do mundo objetivo que nos arrebata da autocontemplação intelectual, do estado da bem-aventurança. *Nessa medida,* portanto, Condillac podia dizer: assim que o mundo deixou de ser coisa em si para nós, assim que a realidade ideal se tornou *objetiva,* e o mundo intelectual *objeto* para nós, decaímos daquele estado de bem-aventurança.

326 É maravilhoso como essas idéias se estendem através de todos os delírios místicos dos povos e das épocas mais diferentes. O dogmatismo perfeito, ao tomar a intuição intelectual como objetiva, só se distingue de todos os devaneios dos cabalistas, dos brâmanes, dos filósofos chineses, assim como dos novos místicos, pela forma exterior: em princípio estão todos de acordo. Só que uma parte dos filósofos chineses se distingue muito vantajosamente de todos os demais pela *honestidade,* pois faz consistir o bem supremo, a bem-aventurança absoluta . . . no *nada.*[25] Pois, se "nada" significa aquilo que absolutamente não é *objeto,* então, certamente, o nada tem de se introduzir onde um não-objeto deve, apesar disso, ser ainda intuído objetivamente, isto é, onde cessa todo pensar e todo entendimento.

Talvez eu lhe tenha recordado a confissão de Lessing, de que ele vincula, à idéia de um ser infinito, uma representação de infinito *tédio,* que lhe causa angústia e dor — ou mesmo aquela exclamação (blasfêmica): — Eu não quereria por nada neste mundo tornar-me bem-aventurado! —[26]

[25] Vide o tratado *Do Fim de Todas as Coisas,* de Kant. (N. do A.)

[26] Para quem não pensa assim, não vejo, na filosofia, nenhum auxílio! *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

Nona Carta

Sua pergunta não chega inesperada. Já está até mesmo contida em minha carta anterior. O criticismo não tem como salvar-se da acusação de delírio místico, do mesmo modo que o dogmatismo — se, com este, ultrapassar a *destinação* do homem e tentar representar o alvo último como alcançável. — Contudo, permita-me que volte um pouco 327
atrás.

Se uma atividade que não é mais limitada por objetos, e é totalmente absoluta, não é mais acompanhada por nenhuma consciência; se a atividade ilimitada é idêntica à calma absoluta; se o momento supremo do ser está no limite mais próximo do não ser — então o criticismo, assim como o dogmatismo, leva à anulação de si mesmo. Se este exige: devo sucumbir no objeto absoluto, aquele deve exigir, inversamente: tudo o que se chama objeto deve desaparecer na intuição intelectual de mim mesmo. Em ambos os casos, todo objeto — e, com ele, também a consciência de mim mesmo como sujeito — está perdido para mim. *Minha* realidade desaparece no infinito.

Essas conclusões parecem inevitáveis, tão logo se pressupõe que ambos os sistemas levam à supressão daquela contradição entre sujeito e objeto — à *identidade* absoluta. Não posso suprimir o sujeito, sem suprimir ao mesmo tempo o objeto, *como* tal, mas, com ele, também toda autoconsciência; não posso suprimir o objeto, sem suprimir ao mesmo tempo o sujeito, *como* tal, isto é, toda a sua personalidade. Mas aquela pressuposição é absolutamente inevitável.

Pois toda filosofia exige, como alvo de toda síntese, a tese absoluta.[27] Mas a tese absoluta só é pensável por identidade absoluta. Por isso, os dois sistemas levam necessariamente à identidade absoluta, só que o criticismo à identidade absoluta do *sujeito, imediatamente,* e apenas mediatamente à concordância do objeto com o sujeito, e o 328
dogmatismo, ao contrário, leva *imediatamente* à identidade de um *objeto* absoluto, e apenas mediatamente à concordância do sujeito com o objeto absoluto. Aquele procura, fiel a seu princípio, vincular sinteticamente a felicidade com a moralidade, este a moralidade com a felicidade. Quando — diz o dogmático — eu me esforço pela felicidade, pela concordância de meu sujeito com o mundo objetivo, esforço-me também, *mediatamente,* pela identidade de minha essência, ajo moralmente. Inversamente — diz o filósofo crítico —, quando ajo moralmente, esforço-me *imediatamente* pela identidade absoluta de minha essência e, justamente por isso, *mediatamente,* também pela identidade do objetivo e do subjetivo em mim — pela *bem-aventurança.* Contudo, nos dois sistemas, moralidade e felicidade são dois princípios diferentes, que só posso unificar *sinteticamente*

[27] De passagem, uma questão: — A que classe de proposições pertence o mandamento moral? É uma proposição problemática ou assertórica, analítica ou sintética? — Segundo sua mera *forma* não é uma proposição meramente problemática, pois exige *categoricamente.* Tampouco é uma proposiçao *assertórica,* pois não *põe* nada, *exige* apenas. Portanto, segundo sua forma, está entre ambas. É uma proposição problemática que deve *tornar-se* assertórica. — Segundo seu *conteúdo,* do mesmo modo, não é nem uma proposição analítica nem uma proposição sintética pura e simplesmente. Mas é uma proposição sintética que deve *tornar-se* analítica. É *sintética,* pois *exige* meramente identidade absoluta, tese absoluta; mas, ao mesmo tempo, é *tética (analítica),* pois visa necessariamente *unidade absoluta* (não meramente *sintética).*
Algo ainda! O mandamento moral estabelece, para mim, um Absoluto a realizar. Mas o Absoluto, em si, não é objeto de uma realização, a não ser sob a condição de um *oposto;* pois sem este ele é pura e simplesmente *porque* é, e não precisa de nenhuma realização. Portanto, se ele deve ser realizado, isso só é possível por *negação* do oposto. Nessa medida, o mandamento moral é, ao mesmo tempo, proposição afirmativa e negativa, pois exige que eu *realize (afirme)* o Absoluto, pela supressão (negação) de um oposto. (N. do A.)

(como fundamento e conseqüência),[28] enquanto ainda estou absorvido na aproximação do alvo último, da *tese* absoluta. Uma vez que eu tivesse alcançado a esta, ambas as linhas que percorrem a progressão infinita, moralidade e felicidade, coincidem em um ponto; ambas deixam de ser moralidade e felicidade, isto é, dois princípios diferentes. Estariam unificadas em um único princípio que, justamente por isso, tem de ser *superior* a ambas: o princípio do ser absoluto, ou da bem-aventurança absoluta.

329 Mas, se *ambos* os sistemas visam um princípio absoluto como aquilo que perfaz o saber humano, este também tem de ser o ponto-de-unificação de ambos os sistemas. Pois, se no Absoluto cessa todo conflito, também deve cessar nele o conflito entre sistemas diferentes, ou antes, todos os sistemas, *como* sistemas contraditórios entre si. Se o dogmatismo é aquele sistema que toma o Absoluto como objeto, ele cessa necessariamente no ponto em que o Absoluto deixa de ser *objeto,* isto é, em que nós mesmos somos idênticos a ele. Se o criticismo é aquele sistema que exige a identidade do objeto absoluto com o sujeito, ele cessa necessariamente no ponto em que o sujeito deixa de ser *sujeito,* isto é, o oposto do objeto. Esse resultado de investigações abstratas sobre o ponto-de-unificação dos dois sistemas fundamentais e contraditórios entre si se confirma também quando se volta aos sistemas particulares, nos quais desde sempre se manifestou a contradição originária dos dois princípios, o do dogmatismo e o do criticismo.

Quem meditou sobre o estoicismo e o epicurismo, os dois sistemas morais mais contraditórios entre si, descobriu facilmente que ambos coincidem no mesmo alvo último. O estóico, que se esforçava para tornar-se *independente* da potência dos objetos, esforçava-se tanto pela *felicidade* quanto o epicureu, que se precipitava nos braços do mundo. Aquele se tornava independente dos carecimentos sensíveis, não satisfazendo a *nenhum,* este satisfazendo a *todos.*

Aquele procurava alcançar o alvo último — a felicidade absoluta — *metafisicamente,* fazendo *abstração* de toda sensibilidade; este *fisicamente,* pela plena *satisfação* da sensibilidade. Mas o epicureu se tornava metafísico, porque sua tarefa de tornar-se feliz pela satisfação sucessiva de carecimentos singulares era *infinita.* O estóico se tornava físico, porque sua abstração de toda sensibilidade só podia ocorrer pouco a pouco, *no tempo.* Aquele queria atingir o alvo último por progressão, este por regressão. Contudo, ambos esforçavam-se em vista do mesmo alvo último, o alvo da absoluta bem-aventurança e auto-suficiência.

330 Quem meditou sobre o idealismo e o realismo, os dois sistemas teóricos mais contraditórios entre si, descobriu por si mesmo que ambos só podiam ter lugar na aproximação do Absoluto, mas que, no Absoluto, ambos têm de ser unificados, isto é, cessar como sistemas contraditórios. Costumava-se dizer: *Deus intui as coisas em si.* Se, com isso, se queria dizer algo racional, isso teria de significar o mesmo que: em Deus há o mais perfeito realismo. Mas o realismo, pensado em sua perfeição, torna-se, necessariamente, e *justamente porque* é *realismo* perfeito, *idealismo.* Pois realismo perfeito só tem lugar onde os objetos deixam de ser objetos, isto é, o oposto do sujeito (os fenômenos), em suma, onde a representação e o objeto representado, portanto o sujeito e o objeto, são absolutamente . . . idênticos. Portanto, o realismo da divindade, em virtude do qual ela intui as coisas em si, não é nada outro do que o mais perfeito idealismo, em virtude do qual ela não intui nada além de si mesma e de sua própria realidade.

[28] Isto não quer dizer: como *mérito* e *recompensa.* Pois *recompensa* não é conseqüência do próprio *mérito,* mas da *justiça,* que põe ambos em harmonia. Mas felicidade e moralidade devem ser pensados, em ambos os sistemas, imediatamente como fundamento e conseqüência um do outro. (N. do A.)

Distinguem-se idealismo e realismo em objetivo e subjetivo. Realismo objetivo é idealismo subjetivo, e idealismo objetivo é realismo subjetivo. Essa distinção deve ser eliminada, tão logo seja eliminado o conflito entre sujeito e objeto, tão logo eu não ponha mais aquilo que está no *objeto* como real e aquilo que está em *mim mesmo* apenas como *ideal,* ou aquilo que está em *mim* como *real* e aquilo que está no *objeto* apenas como *ideal;* em suma, tão logo objeto e sujeito forem idênticos.[29]

Quem meditou sobre a liberdade e a necessidade descobriu por si que estes princípios têm de ser *unificados* no Absoluto — a *liberdade* porque o Absoluto age por potên- 331
cia autônoma incondicionada, a necessidade porque, justamente por isso, ele só age em conformidade com as leis de seu ser, com a necessidade interior de sua essência. Nele não há mais nenhuma vontade, que poderia afastar-se de uma lei, mas também nenhuma lei mais, que ele não desse a si mesmo apenas por suas ações, nenhuma lei que, independentemente de suas ações, tivesse realidade. Liberdade absoluta e necessidade absoluta são idênticas.[30]

Portanto, confirma-se cabalmente que, tão logo nos elevamos ao Absoluto, todos os princípios conflitantes são unificados, todos os sistemas contraditórios se tornam idênticos. — Mas, com isso, ainda mais premente se torna sua questão: Qual a vantagem do criticismo sobre o dogmatismo, se, no entanto, ambos coincidem no mesmo alvo último — o fim último de todo filosofar?

Mas, caro amigo, já não está contida, naquele mesmo resultado, a resposta à sua questão? Não se segue naturalmente, daquele mesmo resultado, um outro: que o criticismo, para se distinguir do dogmatismo, não deve prosseguir com ele até o *alcançar* o alvo último. Dogmatismo e criticismo só podem afirmar-se como sistemas contraditórios na aproximação do fim último. Justamente por isso, o criticismo tem de considerar o alvo último somente como objeto de uma tarefa *infinita: ele mesmo se torna necessariamente dogmatismo, tão logo estabelece o alvo último como realizado* (em um objeto) *ou como realizável* (em algum ponto do tempo).

Se representa o Absoluto como *realizado* (como existente), este se torna, por isso mesmo, *objetivo;* torna-se objeto do saber e, justamente por isso, deixa de ser objeto 332
da *liberdade.* Para o sujeito finito nada mais resta do que anular a si mesmo como sujeito, para tornar-se, pela auto-anulação, idêntico àquele objeto. A filosofia está abandonada a todos os terrores do delírio.

Se representa o alvo último como *realizável,* por certo o Absoluto não é, para ele, objeto do saber, mas, ao pô-lo como realizável, pelo menos deixa um livre espaço-de-

[29] O *realismo objetivo* (idealismo subjetivo), pensado *praticamente,* é a *felicidade;* o *realismo subjetivo* (idealismo objetivo), também pensado *praticamente,* é a *moralidade.* Enquanto ainda vale o sistema do realismo objetivo (das coisas em si), a felicidade só pode ser unificada com a moralidade *sinteticamente:* uma vez que o idealismo e o realismo deixem de ser princípios contraditórios, também a moralidade e a felicidade não o são. Se os objetos deixam de ser objetos *para mim,* meu esforço não pode mais referir-se a nada outro do que a *mim mesmo* (à identidade absoluta de minha essência). (N. do A.)

[30] Para muitos, que acham a doutrina de Espinosa reprovável mesmo em seu fundamento, porque pressupõem que Espinosa pensou Deus como um ser sem liberdade, não é supérfluo observar que precisamente ele pensava também a necessidade absoluta e a liberdade absoluta como *idênticas. Ética,* livro I, definição 7: *Ea res* libera *dicitur, quae ex sola suae naturae* necessitate *existit, et a se sola ad agendum determinatur.* — *Ibid.* prop. 17: *Deus ex solis suae* naturae *legibus* — *agit, unde sequitur, solum Deum esse causam liberam.** (N. do A.)

* Essa coisa é dita livre, que existe pela necessidade de sua natureza e somente por si é determinada a agir (livro I, def. 7; 1.ª parte — grifo de Schelling).
— Deus age somente pelas leis de sua natureza (prop. 17; citação parcial; grifo de Schelling).
— De onde se segue (2.º) que somente Deus é causa livre (corolário II; citação parcial). (N. do T.)

jogo para a faculdade que sempre toma a dianteira da efetividade — a faculdade que fica no intermédio entre a faculdade que conhece e a faculdade que realiza e que se introduz no ponto em que *cessa* o *conhecer* e o *realizar* ainda não começou — para a faculdade da imaginação,[31] que, para representar o Absoluto como realizável, representa-o inevitavelmente como já realizado e, com isso, cai no mesmo delírio que produz o misticismo aparente.

Portanto, o criticismo se distingue do dogmatismo, não pelo *alvo,* que ambos estabelecem como o supremo, mas pela *aproximação* a ele, pela sua *realização,* pelo *espírito* de seus postulados práticos. E, se a filosofia pergunta pelo *alvo* último de nossa destinação, é para, de conformidade com este, poder responder à pergunta muito mais premente
333 sobre nossa *destinação.* Somente o uso *imanente* que fazemos do princípio do Absoluto, na filosofia prática, para o conhecimento de nossa *destinação,* nos autoriza a prosseguir até o Absoluto. Mesmo o dogmatismo se distingue do dogmaticismo cego, na questão do alvo último, por seu propósito *prático,* por usar o Absoluto apenas como princípio constitutivo de nossa destinação, enquanto aquele o usa como princípio constitutivo de nosso *saber.*

Como então se distinguem os dois sistemas pelo *espírito* de seus postulados práticos? Esta, caro amigo, é a questão de que parti e à qual retorno agora. O dogmatismo (este é o resultado de toda a nossa investigação), do mesmo modo que o criticismo, não pode alcançar o Absoluto, como objeto, pelo saber teórico, porque um objeto absoluto não tolera a seu lado nenhum sujeito, e a filosofia teórica se funda justamente naquele conflito entre sujeito e objeto. Para os dois sistemas, portanto, nada resta a não ser tomar o Absoluto, já que este não podia ser objeto do *saber,* como objeto do *agir,* ou *exigir* a *ação* pela qual o Absoluto é realizado.[32] Nessa ação necessária *unificam*-se *ambos* os sistemas.

[31] A imaginação, como termo médio que vincula as faculdades teórica e prática, é análoga à razão *teórica* na medida em que esta é *dependente* do conhecimento do *objeto,* análoga à razão *prática* na medida em que esta *produz* seu próprio objeto. A imaginação *produz ativamente* um objeto, ao pôr-se na total dependência desse objeto — em total *passividade.* Aquilo que falta de objetividade à criatura da imaginação, esta mesma supre pela passividade em que livremente — por um ato da espontaneidade — se põe diante da idéia daquele objeto. Portanto, poder-se-ia explicar a imaginação como a faculdade de pôr-se, por total autonomia, em total passividade.
É de se esperar que o tempo, mãe de todo desenvolvimento, cuidará também daqueles germes que Kant, para grande elucidação dessa maravilhosa faculdade, semeou em sua obra imortal, e os desenvolverá até a perfeição de uma ciência total. (N. do A.)

[32] Se, por outro lado, o autor teve êxito em entender os intérpretes do *criticismo,* estes pensam — pelo menos em sua maioria o postulado prático da existência de Deus. não como a exigência de *realizar* praticamente a idéia de Deus, mas apenas como a exigência de, em função do progresso moral (portanto, com *intenção* prática), admitir *teoricamente* (pois *crença, assentimento* e assim por diante são obviamente atos da faculdade teórica) a existência de Deus, e, portanto, *pressupô-la objetivamente.* Desse modo, Deus não seria objeto *imediato,* mas apenas *mediato* de nosso realizar e, ao mesmo tempo, mais uma vez, objeto da razão teórica (o que, contudo, eles pareciam não querer). Em contrapartida, esses mesmos filósofos afirmam a total *analogia* entre os *dois* postulados práticos, o postulado da existência de Deus e o da imortalidade. Mas a imortalidade tem de ser, entretanto, obviamente objeto *imediato* de nosso realizar. Realizamos a imortalidade pela infinitude de nosso progresso moral. Portanto, eles têm de aceitar que também a idéia da divindade é objeto *imediato* de nosso realizar, que só podemos realizar a idéia *mesma* da divindade (não apenas nossa crença teórica nela) pela infinitude de nosso progresso moral. — Do contrário, teríamos de estar certos também de nossa crença em Deus *antes* de estarmos certos de nossa crença na imortalidade: — isto soa ridículo, mas é a conseqüência verdadeira e óbvia! Pois a crença na imortalidade só surge por nosso progresso infinito *(empiricamente).* A crença mesma é tão infinita quanto nosso progresso. Nossa crença em Deus, porém, teria de surgir, *a priori,* dogmaticamente, portanto também ser sempre a mesma, se ela mesma

Portanto, o dogmatismo também não pode distinguir-se do criticismo por essa ação *em geral,* mas apenas pelo seu *espírito,* e, aliás, somente *na medida* em que exige *a realização do Absoluto como um objeto.* Mas não posso *realizar* nenhuma causalidade objetiva sem, em contrapartida, *suprimir* uma *subjetiva.* Não posso pôr no objeto nenhuma atividade, sem pôr em mim mesmo passividade. Aquilo que comunico ao objeto, roubo, justamente por isso, a mim mesmo, e vice-versa. Estas são proposições bem claras, que na filosofia se deixam demonstrar com o máximo rigor, e que todos podem documentar pelas experiências (morais) mais comuns. 334

Portanto, se pressuponho o Absoluto como *objeto* do saber, ele existe independentemente de *minha* causalidade, isto é, eu existo como dependente da sua. Minha causalidade é anulada pela sua. Onde refugiar-me de sua potência? Se devo realizar atividade absoluta de um objeto, isso não é possível a não ser pela posição de *passividade absoluta* em mim mesmo: todos os terrores do delírio místico me assaltam.

Minha *destinação,* no dogmatismo, é anular em mim toda causalidade livre, não agir por mim mesmo, mas deixar agir em mim a causalidade absoluta, estreitar cada vez mais os limites de minha liberdade, para ampliar cada vez mais os do mundo objetivo — em suma, a mais ilimitada passividade. Ora, se o dogmatismo soluciona o conflito teórico entre sujeito e objeto pela exigência de que o sujeito deixe de ser *sujeito* para o objeto 335
absoluto, isto é, deixe de ser oposto a ele, então, inversamente, o criticismo tem de solucionar o conflito da filosofia teórica pela exigência prática de que o Absoluto deixe de ser *objeto* para *mim.* Ora, essa exigência eu só posso cumprir por um esforço absoluto para realizar o Absoluto *em mim mesmo* — por *atividade ilimitada.* Ora, toda causalidade subjetiva suprime, em contrapartida, uma objetiva. Quando determino a mim mesmo por autonomia, determino o objeto por heteronomia. Quando ponho atividade em mim, ponho, no objeto, passividade. *Quanto mais subjetividade, tanto menos objetividade!*

Desse modo, se *ponho* tudo no *sujeito, nego,* com isso, tudo ao *objeto.* Causalidade absoluta em mim suprime, *para mim,* toda causalidade objetiva *como objetiva.* Quando amplio os limites de *meu* mundo, estreito os do mundo objetivo. Se meu mundo não tivesse mais nenhum limite, toda causalidade objetiva, como tal, estaria anulada para mim.[33] Eu seria absoluto. — Mas o criticismo cairia no delírio se representasse esse alvo último, ainda que fosse apenas como *alcançável* (não como *alcançado).* Desse modo, usa sua idéia apenas *praticamente para a determinação* da essência moral. Se se detém *aqui,* pode estar seguro de que será eternamente diferente do dogmatismo.

Minha *destinação* no criticismo é precisamente — *esforço pela autonomia inalterável, pela liberdade incondicionada, pela atividade ilimitada.*

Sê! — esta é a suprema exigência do criticismo.[34]

não fosse *objeto* de nosso progresso, portanto se ela mesma, pelo nosso próprio progresso, não fosse sempre mais realizada, ao infinito. — Junto à maioria de meus leitores, tenho certamente de pedir desculpas por voltar tantas vezes ao mesmo objeto. Mas há outros leitores que é preciso cercar por todos os lados. Se não se tem êxito por um lado, talvez, apesar disso, se tenha por outro. (N. do A.)

[33] Pela minha. *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

[34] Se quiserem caracterizar melhor o contrário da exigência do dogmatismo, ele é o seguinte: Não te esforces para aproximar-te ao infinito da divindade, mas para aproximar a divindade de ti. *(Suprimido na 2.ª edição.)* (N. da Ed. Alemã.)

Décima Carta

336 Você tem razão, ainda resta algo — *saber* que há uma potência objetiva que ameaça anular nossa liberdade e, com essa convicção firme e certa no coração, lutar *contra* ela, convocar toda a nossa liberdade para a luta, e assim sucumbir. Você tem duplamente razão, meu amigo, pois essa possibilidade, mesmo quando desapareceu diante da luz da razão, deve ainda ser conservada para a arte — para o supremo na arte.

Muitas vezes se perguntou como a razão grega podia suportar as contradições de sua tragédia. Um mortal, destinado pela fatalidade a ser um criminoso, lutando ele mesmo *contra* a fatalidade, e contudo terrivelmente castigado pelo crime que era obra do destino! O *fundamento* dessa contradição, aquilo que a tornava suportável, estava em um nível mais profundo do que onde o procuraram, estava no conflito da liberdade humana com a potência do mundo objetivo, no qual o mortal, se aquela potência é uma potência superior (um *fatum),* tinha *necessariamente* de ser derrotado, e, contudo, porque não foi derrotado sem *luta,* tinha de ser punido por sua própria derrota. Que o criminoso, que apenas sucumbiu à potência superior do destino, fosse punido, era um reconhecimento da liberdade humana, uma *honra* que se prestava à liberdade. A tragédia grega honrava a liberdade humana, fazendo que seu herói *lutasse* contra a potência superior do destino: para não passar além dos limites da arte, tinha de fazê-lo *sucumbir,* mas, para reparar também essa humilhação imposta pela arte à liberdade humana, tinha de fazê-lo *expiar* — mesmo pelo crime cometido pelo *destino.* Enquanto ainda é *livre,* ele se mantém ereto contra a potência da fatalidade. Assim que sucumbe, deixa também de ser livre. Depois de sucumbir, lamenta ainda o destino pela perda de sua liberdade. Liber-
337 dade e submissão, mesmo a tragédia grega não podia harmonizar. Somente um ser que fosse *despojado* da liberdade podia sucumbir ao destino. — Era um *grande pensamento* suportar voluntariamente mesmo a punição por um crime *inevitável,* para, desse modo, pela própria perda de sua liberdade, provar essa mesma liberdade e sucumbir fazendo ainda uma declaração de vontade livre.

Como em toda parte, também aqui a arte grega é *regra.* Nenhum povo permaneceu mais fiel ao caráter da humanidade, mesmo nisto, do que os gregos.

Enquanto o homem se demora no domínio da natureza, ele é, no sentido mais próprio da palavra, assim como pode ser *senhor* de si mesmo, *senhor* da natureza. Põe o mundo objetivo em seus limites determinados, que este não pode transpor. Na medida em que *representa* o objeto, na medida em que lhe dá forma e consistência, ele o domina. Não tem nada que temer dele, pois ele mesmo lhe impôs limites. Mas, assim que suprime esses limites, assim que o objeto deixa de ser *representável,* isto é, assim que ele próprio extravasou os limites da representação, ele se vê perdido. Os terrores do mundo objetivo o assaltam. Ele suprimiu seus limites, como subjugá-lo? Não pode mais dar nenhuma forma ao objeto sem limites, que paira, indeterminado, diante dele; onde prendê-lo, capturá-lo, onde pôr limites à sua potência superior?

Enquanto a arte grega permanece nos limites da natureza, que povo é mais natural, mas também, tão logo abandona esses limites, que povo é mais terrível![35] A potência

[35] Os deuses gregos permaneciam ainda no interior da natureza. Sua potência não era *invisível,* nem inalcançável para a liberdade humana. Muitas vezes a esperteza humana levava a melhor sobre a potência física

invisível é demasiado sublime para poder ser corrompida por lisonjas, seus heróis são 338
demasiado nobres para poderem ser salvos pela covardia. Aqui nada mais resta senão — lutar e sucumbir.

Mas tal luta também só é pensável em função da arte trágica: não poderia tornar-se um sistema do agir, já porque um tal sistema pressuporia uma raça de titãs e, sem essa pressuposição, redundaria, sem dúvida, na maior ruína para a humanidade. Se nossa espécie fosse destinada a ser torturada pelos terrores de um mundo invisível, não seria mais fácil ser covarde diante da potência superior desse mundo, estremecer diante do menor pensamento de liberdade, do que sucumbir lutando? Mas, de fato, se assim fosse, nos atormentariam mais os pavores do mundo presente do que os terrores do mundo futuro. O mesmo homem que mendigou sua existência no mundo supra-sensível torna-se, neste mundo, um espírito de flagelo da humanidade, que se enfurece contra si mesmo e contra os outros. Das humilhações daquele mundo, o domínio neste mundo deve desagravá-lo. Ao despertar das beatitudes daquele mundo, ele retorna a este para fazer dele um inferno. E é uma sorte se ele se embala nos braços daquele mundo para tornar-se, neste, uma *criança* moral.

É o mais alto interesse da filosofia despertar a razão de seu profundo sono, com aquela alternativa inalterável que o dogmatismo revela a seus fiéis. Pois, se ela não puder mais ser despertada por esse meio, pelo menos se estará seguro, então, de ter feito o *máximo*. Tanto mais fácil é a tentativa, que essa alternativa, tão logo se procura dar conta dos fundamentos últimos do saber, é a antítese mais simples, mais concebível — mais originária — de toda razão filosofante. "A razão tem de renunciar, ou a um mundo inteligível objetivo ou à personalidade subjetiva, ou a um objeto absoluto ou a um sujeito absoluto — à liberdade da vontade." Uma vez estabelecida e determinada esta antítese,
o interesse da razão exige também que se vigie, com o máximo cuidado, para que os 339
sofismas da preguiça moral não corram sobre ela um novo véu para enganar a humanidade. É dever descobrir a ilusão inteira e mostrar que toda tentativa de torná-la suportável para a razão só pode ter êxito através de novas ilusões, que mantêm a razão em uma incerteza obstinada e lhe ocultam o último abismo no qual o dogmatismo, tão logo chega à última grande questão (ser ou não-ser), tem inevitavelmente de precipitar-se.

O dogmatismo — este é o resultado de nossa investigação em comum — é *teoricamente* irrefutável, porque ele mesmo abandona o domínio teórico para perfazer seu sistema *praticamente*. Desse modo, é praticamente *refutável*, por alguém que *realiza em si* um sistema absolutamente oposto a ele. Mas é irrefutável para aquele que é capaz de realizá-lo *praticamente*, ao qual é suportável o pensamento de trabalhar pela sua própria anulação, suprimir em si toda causalidade livre e ser a modificação de um objeto, em cuja infinitude, mais cedo ou mais tarde, tem de sucumbir (moralmente).

Portanto, o que é mais importante para nossa época do que não ocultar mais esses resultados do dogmatismo, não mais dissimular sob palavras cativantes nossas ilusões da razão preguiçosa, mas estabelecê-las tão determinadas, tão abertamente, tão a descoberto quanto for possível. Somente aqui está a última esperança de salvação da humanidade, que, depois de ter carregado longamente todos os grilhões da superstição, poderia

dos deuses. Mesmo a coragem de seus heróis muitas vezes inspirava medo aos habitantes do Olimpo. Mas o *sobrenatural* propriamente dito, para os gregos, começa com o *fatum*, com a potência invisível que nenhuma potência natural alcança mais e sobre o qual nem mesmo os deuses imortais têm mais controle. — Quanto mais terríveis eles são no domínio do sobrenatural, tanto mais naturais são eles mesmos. Quanto mais docemente um povo sonha sobre o mundo sobrenatural, tanto mais desprezível, antinatural, é ele mesmo. (N. do A.)

enfim encontrar *em si mesma* aquilo que procurava no mundo objetivo, para, com isso, retornar de sua ilimitada digressão por um mundo alheio — a seu próprio mundo; da perda de si — à posse de si; do delírio da razão — à liberdade da vontade.

Algumas ilusões se desfizeram por si mesmas. A época parecia esperar apenas que também desaparecesse o fundamento último de todas aquelas ilusões. Alguns erros ela havia destruído, só faltava desfazer-se ainda o último ponto, ao qual todos eles estavam
340 presos. Parecia-se esperar esse desvendamento, quando se interpuseram outros, que, no instante em que a liberdade humana devia perfazer sua última obra, idearam novas ilusões, para debilitar ainda essa corajosa resolução, diante da execução. As armas caíram das mãos, e a brava razão, que tinha, ela mesma, anulado as ilusões do mundo objetivo, choramingava infantilmente sua fraqueza.

Vós, que acreditais vós mesmos na razão, por que lamentais que a razão não possa trabalhar por sua própria destruição, não possa realizar uma idéia cuja efetividade destruiria tudo aquilo que vós mesmos, tão laboriosamente, edificastes? Que outros o façam, outros que, desde sempre, estão incompatibilizados com a própria razão e cujo interesse é apresentar queixas contra ela, isso não me admira. Mas que vós o façais, vós mesmos, que exaltais a razão como uma faculdade divina em nós! — Como quereis, então, afirmar *vossa* razão contra a razão *suprema,* que, para a razão limitada, finita, obviamente só deixaria a passividade mais absoluta? Ou como podeis, ao pressupor a idéia de um Deus objetivo, falar de *leis* que a razão produz a partir *de si mesma,* se a autonomia só pode ser atribuída a um ser *absolutamente* livre? Em vão pretendeis salvar-vos pressupondo aquela idéia apenas *praticamente.* Justamente por ser pressuposta apenas *praticamente,* ela ameaça ainda com mais certeza fazer sucumbir vossa existência moral. Lamentais que a razão não sabe nada de coisas em si, de objetos de um mundo supra-sensível. Nunca pressentistes — nem mesmo obscuramente — que não é a fraqueza de vossa razão, mas a liberdade absoluta em vós, que torna o mundo intelectual inacessível a toda potência objetiva; que não é a limitação de vosso saber, mas vossa liberdade ilimitada, que pôs os objetos do conhecer dentro dos limites de meros fenômenos?

Perdão, meu amigo, se, nesta carta *a Você,* falo a estranhos, que são tão alheios ao *seu* espírito. É melhor que retornemos à perspectiva que Você mesmo, no final de sua carta, abriu diante de nós.

341 Devemos alegrar-nos, por podermos estar convictos de ter chegado até o último grande problema que toda filosofia pode alcançar. Nosso espírito se sente mais livre ao retornar do estado da especulação ao gozo e à investigação da natureza, sem ter de temer ser reconduzido, por uma intranqüilidade sempre recorrente de seu espírito insatisfeito, àquele estado antinatural. As idéias a que se elevou nossa especulação deixam de ser objetos de uma ocupação ociosa, que apenas cansa prematuramente nosso espírito, e tornam-se lei de nossa *vida;* ao transformarem-se elas mesmas em vida e existência — ao se tornarem objetos da *experiência* —, libertam-nos para sempre da fatigante tarefa de assegurar *a priori* sua realidade para nós, pela via da especulação.

Não devemos lamentar, mas alegrar-nos, por estarmos finalmente na encruzilhada em que a separação é inevitável, alegrar-nos por termos perscrutado o segredo de nosso espírito, em virtude do qual o justo se torna *livre por si mesmo,* enquanto o injusto, *por si mesmo,* treme diante da justiça, que não encontrou em si e que, por isso mesmo, teve de transferir para um outro mundo, para as mãos de um juiz punidor. Nunca mais, no futuro, o sábio se refugiará em mistérios, para esconder seus princípios aos olhos profanos. É um crime contra a humanidade ocultar princípios que são universalmente comuni-

cáveis. Mas a própria natureza impôs limites a essa comunicabilidade; reservou, para os que são *dignos,* uma filosofia que, *por si mesma,* se torna *esotérica,* porque não pode ser *aprendida,* nem recitada, nem imitada hipocritamente, nem mesmo repetida por inimigos secretos e espiões — um símbolo para o vínculo dos espíritos livres, no qual todos eles se reconhecem, que não precisam ocultar e que, contudo, inteligível somente para eles, será, para os outros, um eterno enigma.

O "PROGRAMA SISTEMÁTICO"

NOTA DO TRADUTOR

Em 1917, Franz Rosenzweig encontrou uma folha manuscrita, frente e verso, oriunda do final do séc. XVIII, contendo parte de um texto, cuja composição remonta seguramente a um grupo de três jovens ex-estudantes de Teologia do Instituto de Tübingen, de nomes: Friedrich Hölderlin, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Publicou-o, no mesmo ano, sob o título: "O mais antigo programa sistemático do idealismo alemão" — atribuindo sua autoria a *Schelling,* após ter identificado a caligrafia de Hegel e estabelecido filologicamente a data de redação entre março e agosto de 1796. Desde então, o debate da *Forschung* tem girado em torno da questão da autoria, desde a atribuição a *Hölderlin,* por parte de Wilhelm Böhm (1927), refutada por Ludwig Strauss e apoiada por Jean Wahl — a inspiração marcante de Hölderlin, analisada por Ernst Cassirer, fica fora de questão —, até, mais recentemente, a atribuição a *Hegel,* por Otto Pöggeler (1969), que transfere sua data para o começo de 1797. Debate indecidível, enquanto o texto continua a ser incluído, desde os *Dokumente* de Hoffmeister, nas novas edições de *Sämtliche Werke* de todos eles, e Xavier Tilliette (*Schelling,* I, 113; 1970) menciona a nova hipótese, aventada em conversa com Dieter Henrich, de um manifesto estudantil, anônimo, ligado à agitação política e ideológica em torno da Revolução Francesa. E por que não um brilhante pastiche, feito por Hölderlin, das nebulosas elucubrações metafísicas dos outros dois, como sugere Bento Prado Jr. (1976)? Pouco importa: basta ler o texto para suspeitar que a questão está mal colocada e que se trata de um desses escritos cuja autoria, por definição, é coletiva ou nenhuma — sensíveis a tendências e idéias que estão "no ar", informuladas — e que não é difícil, *a posteriori,* inserir naquilo que se formulou *depois.* Seja como for, o manuscrito está completando 180 anos de idade, dos quais 120 passou perdido, e talvez não seja inoportuno publicar sua tradução — a título de documento, pois é possível lê-lo, pertinentemente, como uma espécie de certidão de nascença, não só do chamado idealismo alemão e do movimento romântico, mas também daquilo em que reconhecemos, ainda hoje, nossa atônita modernidade. — Em tempo: O fato de principiar no meio de uma frase leva a supor que falta uma primeira parte, constituída provavelmente por outra folha, de igual aspecto: mas também não estão imunes à crítica os pressupostos empiricistas de tal ilação.

*

Quando da primeira publicação da presente tradução, em *Almanaque — Cadernos de Literatura e Ensaio,* n.º 3 (1977), consta que a nota acima foi severamente criticada por dois importantes especialistas em idealismo alemão. A opinião do primeiro seria, em poucas palavras, a seguinte: "Não entendo por que o Tradutor faz tanto problema com a autoria. . . Hoje se sabe que o texto é de Hegel. . ." Já a do segundo: "É brincadeira do Tradutor. Hoje está estabelecido que é de Schelling". O Tradutor admite que não está em condições de dar resposta a essas críticas e, por essa razão, limita-se a registrar as duas contribuições, a título de enriquecimento do debate. Convém registrar, também, a existência de um número especial de *Hegel-Studien* (Hegel-Tage Viligst, 1969), inteiramente dedicado ao estudo desse fragmento, contendo uma dezena de en-

saios, de autoria de Dieter Henrich, Klaus Düsing, Tilliette e Pöggeler, entre outros, que defendem pontos de vista freqüentemente incompatíveis. E assinalar que Horst Fuhrmans, o mais clássico comentador alemão de Schelling e editor de grande parte de sua obra póstuma, embora persuadido da autoria de Schelling, vê nesse texto, em estado latente, todos os elementos do *Hyperion* de Hölderlin (Schelling, *Briefe und Dokumente,* v. I, Bouvier, Bonn, 1962). É claro que a inclusão do "Programa Sistemático" no volume "Schelling" não deve ser tomada como imputação de autoria. Que Schelling tinha conhecimento dele, está fora de dúvida: o que justifica essa inclusão são justamente os nítidos ecos que esse texto irá ter em sua obra, já realçados por Wolfgang Wieland (1967) e estudados mais a miúdo pelo Tradutor em seu ensaio "O Simbólico em Schelling" (*Almanaque — Cadernos de Literatura e Ensaio,* n.º 7, Brasiliense, S. Paulo, 1978).

(. . .) *uma ética.* Como a metafísica inteira no futuro desemboca na *moral* (Kant com seus dois postulados práticos deu apenas um *exemplo* disso, não *esgotou* nada), essa ética não será outra senão um sistema completo de todas as Idéias ou, o que é o mesmo, de todos os postulados práticos. A primeira Idéia é naturalmente a representação de *mim mesmo* como um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, surge ao mesmo tempo um *mundo* inteiro — do nada —, a única verdadeira e cogitável *criação a partir do nada.* Aqui descerei aos domínios da física; a questão é esta: Como tem de ser um mundo para um ser moral? À nossa física vagarosa, que avança laboriosamente com experimentos, eu haveria de dar asas outra vez.

Assim, se a filosofia fornece as Idéias e a experiência, os dados, podemos afinal adquirir a física em grande escala que eu espero de épocas futuras. Não parece que a física de agora possa satisfazer um espírito criador, como o nosso é ou deve ser.

Da natureza passo à *obra humana.* Com a Idéia de humanidade à frente, quero mostrar que não há nenhuma Idéia do *Estado,* porque o Estado é algo *mecânico,* assim como não há Idéia de uma *máquina.* Somente o que é objeto da *liberdade* se chama *Idéia.* Temos, pois, de ultrapassar o Estado! — Pois todo Estado tem de tratar homens livres como engrenagens mecânicas; e isso ele não deve fazer: portanto, deve *cessar.* Vocês vêem por vocês mesmos que aqui todas as Idéias de paz perpétua etc. são apenas Idéias *subordinadas* a uma Idéia superior. Ao mesmo tempo, quero aqui assentar os princípios para uma história da humanidade e desnudar até à pele toda a miserável obra humana de Estado, constituição, legislação. Por fim vêm as Idéias de um mundo moral, divindade, imortalidade — subversão de toda pseudofé, perseguição da classe sacerdotal, que hoje em dia se dá ares de razão, pela própria Razão. — Absoluta liberdade de todos os espíritos, que carregam em si o mundo intelectual e não têm o direito de buscar nem Deus nem imortalidade *fora de si.*

Por último, a Idéia que unifica tudo, a Idéia da *beleza,* tomada a palavra em seu sentido superior, platônico. Pois estou convicto de que o ato supremo da Razão, aquele em que[1] ela engloba todas as Idéias, é um ato estético, e de que *verdade e bondade só estão irmanadas na beleza.* O filósofo tem de possuir tanta força estética quanto o poeta. Os homens sem senso estético são nossos filósofos da letra. Não se pode ter espírito em nada, mesmo sobre a história não se pode raciocinar com espírito — sem

[1] O manuscrito traz, na realidade, *indem* (enquanto, na medida em que). A correção para *in dem* (no qual, em que) é uma conjetura, com base na hipótese de um lapso de transcrição da parte de Hegel. (N. do T.)

senso estético. Aqui deve ficar patente o que propriamente falta aos homens que não entendem Idéias — e com bastante sinceridade confessam que para eles tudo é obscuro, tão logo vá além de tabelas e registros.

A poesia adquire com isso uma dignidade superior, torna-se outra vez no fim o que era no começo — *mestra da humanidade;* pois não há mais filosofia, não há mais história, a arte poética sobreviverá a todas as outras ciências e artes.

Ao mesmo tempo, ouvimos tantas vezes dizerem que a grande massa precisa ter uma *religião sensível.* Não só a grande massa, o filósofo também precisa dela. Monoteísmo da razão e do coração, politeísmo da imaginação e da arte, é disso que precisamos.

Falarei aqui pela primeira vez de uma Idéia que, ao que sei, ainda não ocorreu a nenhum espírito humano — temos de ter uma nova mitologia, mas essa mitologia tem de estar a serviço das Idéias, tem de se tornar uma mitologia da *Razão.*

Enquanto não tornarmos as Idéias mitológicas, isto é, estéticas, elas não terão nenhum interesse para o *povo;* e vice-versa, enquanto a mitologia não for racional, o filósofo terá de envergonhar-se dela. Assim, ilustrados e não-ilustrados precisarão, enfim, estender-se as mãos, a mitologia terá de tornar-se filosófica e o povo racional, [2] e a filosofia terá de tornar-se mitológica, para tornar sensíveis os filósofos. Então reinará eterna unidade entre nós. Nunca mais o olhar de desprezo, nunca mais o cego tremor do povo diante de seus sábios e sacerdotes. Só então esperar-nos-á uma *igual* cultura de *todas* as forças, em cada um assim como em todos os indivíduos. Nenhuma força mais será reprimida. Então reinará universal liberdade e igualdade dos espíritos! Será preciso que um espírito superior, enviado dos céus, funde entre nós essa nova religião; ela será a última obra, a obra máxima da humanidade.

[2] No manuscrito: *und das Volk vernünftig.* Uma leitura melhor, supondo que o original desaparecido trazia *um* (para) em lugar de *und* (e), seria: "(. . .) a mitologia terá de tornar-se filosófica, para tornar o povo racional". (N. do T.)

EXPOSIÇÃO DA IDÉIA UNIVERSAL DA FILOSOFIA EM GERAL E DA FILOSOFIA-DA-NATUREZA COMO PARTE INTEGRANTE DA PRIMEIRA*

(1803)

* Apêndice da Introdução às *Idéias para uma filosofia da natureza — Como introdução ao estudo dessa ciência.*

Contra o realismo empírico, que antes de Kant se havia tornado um sistema universal de pensamento e predominava mesmo na filosofia, e em decorrência da necessidade pela qual toda unilateralidade suscita uma outra unilateralidade oposta a ela, só poderia, de imediato, elevar-se e ser posto em vigor um idealismo igualmente empírico. Configurado em toda a sua qualidade empírica, tal como se mostrou nos sucessores de Kant, este certamente não se encontrava no próprio Kant, mas estava contido, em germe, nos seus escritos. Aqueles que não haviam deixado de lado o empirismo antes de chegarem a ele, mesmo com ele não foram despojados desse empirismo; este permaneceu, só que traduzido em uma outra linguagem que soava idealista, inteiramente o mesmo, e retornou, em uma figura alterada, tanto mais teimosamente quanto maior a certeza com que os que o haviam tomado de Kant nessa forma estavam convencidos de, sob esse aspecto, terem-se libertado dele e terem-se elevado acima dele. Que as determinações das coisas por e para o entendimento não atingem, de modo nenhum, as coisas *em si* — isto era admitido por eles; no entanto, essas coisas em si tinham com o (sujeito) representante a mesma relação que antes se atribuíra às coisas empíricas, a relação do afetar, a relação de causa e efeito. Em parte contra o realismo empírico em si mesmo, em parte contra aquela ligação absur- 58
da do empirismo mais tosco com uma espécie de idealismo que se havia desenvolvido a partir da escola kantiana, dirige-se a presente introdução.

Ambos são, de certo modo, atingidos com suas próprias armas: contra o primeiro são feitos valer aqueles conceitos e modos-de-representação que ele mesmo usa, como tomados da experiência, na medida em que é mostrado que são idéias degeneradas e mal empregadas; contra aquela última basta pôr em destaque a primeira contradição que está em seu fundamento e, nos casos singulares, apenas retorna ainda mais patente e mais crua.

Por isso, neste apêndice, trata-se mais de apresentar, de maneira positiva, a idéia da filosofia em si, e a da filosofia-da-natureza em particular, do que um dos lados necessários que compõem o todo dessa ciência.

*

O primeiro passo para a filosofia e a condição sem a qual nem sequer é possível entrar nela — é a compreensão de que o absolutamente ideal é também o absolutamente real, e de que, fora disso, só há, em geral, realidade sensível e condicionada, mas nenhuma realidade absoluta e incondicionada. Aquele para o qual o absolutamente ideal ainda não se revelou como o absolutamente real pode ser levado de diversas maneiras até esse ponto da compreensão, mas ela mesma só pode ser provada indiretamente, não diretamente, pois é, pelo contrário, o fundamento e princípio de toda demonstração.

Indicaremos um dos modos possíveis de elevar alguém àquela compreensão. A filosofia é uma ciência absoluta; pois o que se pode tirar, como concordância universal, dos conceitos conflitantes, é que ela, muito longe de tomar emprestados os princípios de seu saber de uma outra ciência, tem, pelo contrário, pelo menos entre outros objetos, também o saber como objeto, portanto não pode ser ela mesma, por sua vez, um saber subordi-
59 nado. Segue-se imediatamente dessa determinação formal da filosofia como uma ciência que, se ela é, não pode ser de um modo condicionado, e que, além disso, de seus objetos, sejam quais forem, não se pode saber de maneira condicionada, mas apenas de maneira incondicionada e absoluta, portanto saber apenas o Absoluto desses próprios objetos. Contra toda determinação possível da filosofia, segundo a qual ela teria como objeto alguma contingência, particularidade ou condicionalidade, poder-se-ia mostrar que essa contingência ou particularidade já foi encampada por outras ciências, hipotética ou efetivamente existentes. Portanto, se a filosofia, desse modo, para saber de maneira absoluta, também só pode saber do Absoluto, e se, para ela, esse Absoluto não está aberto a não ser através do próprio saber, é claro que já a primeira idéia da filosofia repousa sobre a pressuposição tácita de uma indiferença possível entre o saber absoluto e o próprio Absoluto; portanto, de que o absolutamente ideal é o absolutamente real.

Com essa inferência ainda não foi provado nada quanto à realidade dessa idéia, que, como foi dito, mesmo como fundamento de toda evidência só pode ser provada por si mesma; nossa conclusão é meramente hipotética; se a filosofia é, aquela é sua pressuposição necessária. O adversário pode, então, negar, seja a hipótese, seja a correção da conseqüência. No primeiro caso, poderá fazê-lo de modo científico, portanto dificilmente o realizará a não ser que se dedique a uma ciência do saber, isto é, à filosofia. Temos de esperar que ele faça essa tentativa, para defrontar-nos com ele, mas podemos estar antecipadamente convencidos de que tudo aquilo que ele apresentar com o propósito mencionado serão, seguramente, também princípios, que podemos impugnar-lhe com fundamentos suficientes, de tal modo que, por certo, não somos capazes de convencê-lo, já que a primeira compreensão só é possível dar-se a si mesmo, mas ele também não pode apresentar o menor argumento pelo qual não nos ofereça esses pontos fracos bem patentes. Ou então ele poderá afirmar, totalmente sem fundamentos científicos, que não aceita a filosofia como ciência e não tem intenção de aceitá-la: não é preciso deixar-nos
60 levar por isso, uma vez que, sem filosofia, ele também não pode saber que não há filosofia, e somente seu saber nos interessa. Desse modo, ele tem de deixar este assunto para que outros o resolvam entre si; ele mesmo renuncia a ter voto a esse respeito.

O outro caso é que ele negue a correção da conseqüência. Isto, segundo as provas acima, só pode ocorrer se ele estabelecer um outro conceito da filosofia, em virtude do qual seria possível nela um saber condicionado. Não se poderá nunca impedi-lo de chamar de filosofia algo qualquer dessa espécie, mesmo que fosse a psicologia empírica, mas com isso o lugar da ciência absoluta e a pergunta por ela permanecerão ainda mais certos, pois entende-se que o mau uso da palavra que designa uma coisa, dando-lhe a significação de coisas inferiores, não suprime a coisa mesma. Também pode quem possui a filosofia estar plenamente convencido, de antemão, de que, seja qual for o conceito de filosofia apresentado, além do de ciência absoluta, ele poderia sempre e infalivelmente provar que aquele conceito, muito longe de ser o da filosofia, nem sequer é, em geral, o de uma ciência.

Em poucas palavras: aquela compreensão de que o absolutamente ideal é o absolutamente real é a condição de toda cientificidade superior, não somente na filosofia, mas também na geometria e na matemática em seu conjunto. Essa indiferença do real e do

ideal, que as ciências matemáticas acolhem em um sentido subordinado, a filosofia apenas faz valer em sua significação mais alta e mais universal, depois de ter afastado dela toda referência sensível, portanto em si. Nela repousa aquela evidência que é própria às ciências superiores; somente sobre este terreno, onde, para uma realidade absoluta, nada mais é requerido do que a idealidade absoluta, pode o geômetra atribuir a sua construção, que contudo é uma idealidade, absoluta realidade, e afirmar que o que vale para aquela forma vale também, eterna e necessariamente,para o objeto.

Se, em contrapartida, alguém quisesse lembrar ao filósofo que aquele absolutamente ideal, por sua vez, só é, entretanto, *para ele* e para *seu* pensar, assim como o idealismo 61
empírico, principalmente contra Espinosa, via de regra nada mais pode alegar, a não ser que ele errou em não refletir outra vez sobre seu próprio pensar — pois, ao fazê-lo, teria sem dúvida percebido que seu sistema é, por sua vez, apenas um produto do *seu* pensar, solicitamos a tal interlocutor apenas que, por seu lado, empreenda a reflexão muito simples de que também essa reflexão, pela qual ele faz daquele pensar o *seu* pensar e, portanto, um pensar *subjetivo,* é, por sua vez, apenas *sua* reflexão, portanto algo meramente subjetivo, de tal modo que aqui uma subjetividade é corrigida e suprimida por outra. Como não pode pôr isto em discussão, ele aceitará que, portanto, aquele absolutamente ideal, em si, não é nem algo subjetivo nem algo objetivo, e nem o seu pensar nem o de um homem qualquer, mas justamente pensar absoluto.

Pressupomos, em toda a exposição seguinte, esse conhecimento da indiferença do absolutamente ideal com o absolutamente real, que é, ela mesma, absoluta, e temos de assegurar a cada um que, se ele, além daquele, pensa ou deseja ainda um outro Absoluto, não apenas não podemos auxiliá-lo a chegar a nenhum saber dele, mas também nos será impossível ser inteligíveis em nosso próprio saber do Absoluto.

Temos de partir daquela idéia do *absolutamente ideal;* nós o determinamos como *saber absoluto,* absoluto ato-de-conhecimento.

Um saber absoluto é apenas um saber tal que nele o subjetivo e o objetivo não são unificados como opostos, mas no qual o subjetivo inteiro é o objetivo inteiro e inversamente. Entendeu-se a identidade absoluta do subjetivo e objetivo como princípio da filosofia, em parte, apenas negativamente (como mera não-diferença), em parte como mera vinculação de dois opostos em si em um terceiro que, aqui, deveria ser o Absoluto, e, em parte, ela ainda é entendida assim. A opinião era, pelo contrário, que subjetivo e objetivo, também considerados cada um por si, e não meramente em uma unificação contingente ou pelo menos alheia a eles, são um só. De modo geral, dever-se-ia, nessa designação da 62
idéia suprema, não pressupor o subjetivo e o objetivo, mas antes indicar que ambos, como opostos ou vinculados, devem ser concebidos, justamente, apenas naquela identidade.

O Absoluto é, como talvez todo aquele que tem alguma capacidade de meditar admite por si só, necessariamente *identidade pura;* é somente absolutez e nada outro, e a absolutez, por si, só é igual a si mesma: mas justamente também faz parte de sua idéia que essa identidade pura, *como tal,* independentemente de subjetividade e objetividade e sem que, em uma ou na outra, deixe de sê-lo, seja para si mesma matéria e forma, sujeito e objeto. Isso decorre de que somente o Absoluto é o absolutamente ideal, e vice-versa.

Aquela mesma absolutez pura, aquela mesma identidade no subjetivo e no objetivo, era aquilo que, nesta designação, determinamos como a identidade, *a essência igual,* do subjetivo e do objetivo. Subjetivo e objetivo, segundo esta explicação, não são um só como opostos o são, pois com isso nós desistiríamos dela mesma como tal: só é, pelo contrário, uma subjetividade e objetividade *na medida* em que aquela absolutez pura,

que, em si mesma, tem de ser independente de ambas e não pode ser nem uma nem a outra, se introduz para si mesma e por si mesma em ambas como a mesma absolutez.

Devemos mostrar, ainda com mais precisão, a necessidade daquela sujeito-objetividade da absolutez indivisa.

O Absoluto é um eterno ato-de-conhecimento, que em si mesmo é matéria e forma, um produzir, no qual, de maneira eterna, ele faz de si mesmo, em sua totalidade como idéia, como pura identidade, real, forma, e, inversamente de maneira igualmente eterna, dissolve a si mesmo como forma, nessa medida como objeto, na essência ou no sujeito. Pense-se, em primeiro lugar, o Absoluto, apenas para tornar clara esta relação (pois em si não há aqui nenhuma passagem), puramente como matéria, identidade pura, pura
63 absolutez; mas como sua essência é um produzir e ele só pode tirar a forma de si mesmo, e ele mesmo é pura identidade, então também a forma deve ser *essa identidade*, e, portanto, essência e forma são nele *um e o mesmo*, ou seja, a mesma absolutez pura.

Naquele momento, se podemos chamá-lo assim, em que ele é meramnte matéria, essência, o Absoluto seria pura subjetividade, fechada e envolta em si mesma: quando ele faz de sua própria essência uma forma, aquela subjetividade inteira, em sua absolutez, se torna objetividade, assim como, na retomada e transformação da forma na essência, a objetividade inteira, em sua absolutez, se torna subjetividade.

Aqui não há antes e depois, não há um sair do Absoluto para fora de si mesmo ou passagem ao agir; *ele mesmo* é esse agir eterno, *pois faz parte de sua idéia que ele também é imediatamente por seu conceito, sua essência é para ele também forma, e a forma é essência.*

No ato-de-conhecimento absoluto distinguimos provisoriamente duas ações: a em que ele gera sua subjetividade e infinitude inteiramente na objetividade e na finitude, até a unidade essencial desta última com aquela primeira, e a em que ele dissolve outra vez a si mesmo, sua objetividade ou forma, na essência. Como ele não é sujeito nem objeto, mas somente a essência idêntica de ambos, ele não pode, como absoluto ato-de-conhecimento, ser aqui sujeito puro, ali objeto puro; é sempre, e é como sujeito (onde dissolve a forma na essência) e como objeto (onde forma a essência na forma) somente a absolutez pura, a total identidade. Toda diferença que pode ter lugar aqui não está na própria absolutez, que permanece a mesma, mas está apenas em que ela, em um dos atos, é transformada, como essência indivisa, em forma e, no outro, como forma indivisa, em essência, e assim se forma eternamente em unidade consigo mesma.

No próprio Absoluto estas duas unidades não se distinguem. Poderíamos sentir-nos tentados, agora, a determinar o próprio Absoluto, por sua vez, como a unidade dessas
64 duas unidades, mas, para falar com precisão, ele não o é, já que só é cognoscível e determinável como a unidade daquelas duas na medida em que elas são distinguíveis, o que justamente não é o caso nele. Desse modo, ele é somente *o Absoluto*, sem mais nenhuma determinação; é, nessa absolutez e no agir eterno, pura e simplesmente uno e, contudo, imediatamente nessa unidade, outra vez uma totalidade, a saber, das três unidades, daquela em que a essência é absolutamente figurada na forma, daquela em que a forma é absolutamente figurada na essência e daquela em que estas duas absolutezes são, outra vez, uma única absolutez.

O Absoluto não produz, a partir de si mesmo, nada além de si mesmo, portanto, mais uma vez, o Absoluto; cada uma das três unidades é o absoluto ato-de-conhecimento inteiro e se torna, ela mesma, como essência ou identidade, do mesmo modo que o próprio Absoluto, forma. Há, em cada uma das três unidades, apreendidas por seu lado formal, uma particularidade, por exemplo, que nela o infinito é figurado no finito ou vice-

versa, mas essa particularidade não suprime a absolutez nem é suprimida por ela, embora, na absolutez, onde a forma é figurada inteiramente do mesmo modo que a essência e é ela mesma a essência, não possa ser distinguida.

Aquilo que designamos aqui como unidades é o mesmo que outros entenderam por *idéias* ou *mônadas,* embora a verdadeira significação desses conceitos se tenha perdido há muito. Toda idéia é um particular que, como tal, é absoluto; a absolutez é sempre una, assim como a sujeito-objetividade dessa absolutez e sua própria identidade; somente o *modo* como a absolutez na idéia é sujeito-objeto faz a distinção.

Nas idéias, que nada mais são do que sínteses da identidade absoluta — do universal e do particular (da essência e da forma), na medida em que ela mesma é outra vez universal — com a forma particular, não pode haver, justamente porque essa forma particular é posta outra vez como igual à forma absoluta ou à essência, uma coisa singular. Somente na medida em que uma das unidades, que estão outra vez no próprio Absoluto como uma só, capta a si mesma — sua essência, sua identidade — como mera forma, portanto como diferença relativa, é que ela se simboliza por coisas efetivas singulares. A coisa singular é apenas um momento daquele ato eterno da transformação da essência na forma; por isso, a forma, como particular, por exemplo como figuração do infinito no finito, é distinguida; mas aquilo que se torna objetivo através dessa forma é somente a própria unidade absoluta. Mas como, da figuração absoluta (por exemplo, da essência na 65
forma), todos os momentos e graus estão contidos de uma só vez na figuração absoluta e, em tudo aquilo que nos aparece como particular, estão absolutamente acolhidos na idéia do universal ou essência, então, em si, algo finito ainda não surgiu verdadeiramente, mas apenas está expresso na unidade, em que está absorvido, de modo absoluto e eterno.

As *coisas em si,* portanto, são as idéias no eterno ato-de-conhecimento e, como as idéias, no próprio Absoluto, são de novo uma só idéia, também todas as coisas são verdadeiramente e interiormente uma só essência, ou seja, a da pura absolutez na forma da sujeito-objetivação, e mesmo na aparição, onde a unidade absoluta só se torna objetiva pela forma particular — por exemplo: pela coisa efetiva singular —, toda diversidade entre estas não é, entretanto, uma diversidade essencial ou qualitativa, mas meramente inessencial e quantitativa, que repousa sobre o grau da figuração do infinito no finito.

A respeito deste último ponto, é de notar a seguinte lei: que, na mesma proporção em que o infinito está figurado em um finito, este mesmo também está, por sua vez, como finito, no infinito, e que estas duas unidades, a propósito de toda essência, são de novo uma só unidade.

O Absoluto só se expande no particular no ato-de-conhecimento eterno para, na absoluta figuração de sua infinitude no finito, recolher o próprio finito em si, e esses dois atos são nele um só. Portanto, onde um dos momentos desse ato — por exemplo, a expansão da unidade na pluralidade *como tal* — se torna objetivo, ali também o outro momento — do recolhimento do finito no infinito — assim como aquele que corresponde ao ato tal como é em si — ou seja, aquele em que um deles (expansão do infinito no finito) é imediatamente também o outro (re-figuração do finito no infinito) — tem de tornar-se, ao mesmo tempo, objetivo, e cada um deles tornar-se distinguível em particular.

Vemos que, desse modo, assim que aquele conhecer eterno se dá a conhecer na dis- 66
tinção e, da noite de sua essência, sai à luz do dia, imediatamente as três unidades se destacam dele como particulares.

A primeira, que, como figuração do infinito no finito, se transforma, dentro da absolutez, imediatamente na segunda, assim como esta nela, é, como unidade distinta, a natureza, assim como a segunda é o mundo ideal, e a terceira é distinguida como tal ali onde, nas outras duas, a unidade particular de cada uma, na medida em que se torna absoluta para si, ao mesmo tempo se dissolve e se transforma na outra.

Mas, justamente porque natureza e mundo ideal têm cada um em si um ponto de absolutez em que os dois opostos confluem, cada um deles — a saber, se cada um deles for distinguido como unidade *particular* — tem de conter, por sua vez, em si, distintamente as três unidades, que, tomadas nessa distinção e subordinação a uma unidade, nós denominamos *potências*, de tal modo que esse *tipo* universal da aparição se repete necessariamente também no particular e, como o mesmo e igual, no mundo real e ideal.

Pelo que foi apresentado até agora, conduzimos o leitor até este ponto, porque ele poderia desejar, em geral, em primeiro lugar uma intuição do único mundo em que está a filosofia, a saber, do mundo absoluto, e em seguida também da forma científica em que esta se expõe necessariamente. Precisávamos da idéia universal da própria filosofia para expor a filosofia-da-natureza como um dos lados necessários e integrantes do todo dessa ciência. A filosofia é ciência do Absoluto, mas, como o Absoluto em seu agir eterno compreende necessariamente, como um só, dois lados, um real e um ideal, a filosofia, considerada do lado da forma, tem necessariamente de dividir-se segundo dois lados, embora sua essência consista justamente em ver ambos os lados como um só no absoluto ato-de-conhecimento.

O lado real daquele agir eterno torna-se patente na natureza: a natureza em si ou a natureza eterna é justamente o espírito trazido à luz na objetividade, a essência de Deus
67 introduzida na forma, só que *nela* essa introdução compreende imediatamente a outra unidade. A natureza que aparece, em contrapartida, é a figuração da essência na forma aparecendo como tal ou na particularidade, portanto a natureza eterna na medida em que se corporifica e assim se expõe por si mesma como forma particular. A natureza, na medida em que aparece como *natureza,* isto é, como essa unidade *particular,* já está, portanto, como tal, fora do Absoluto, não a natureza como o próprio ato-de-conhecimento absoluto *(Natura naturans),* mas a natureza como o mero corpo ou símbolo daquela *(Natura naturata).* No Absoluto ela constitui, com a unidade oposta, que é o mundo ideal, uma única unidade, mas, justamente por isso, naquele não está nem a natureza como natureza nem o mundo ideal como mundo ideal, mas ambos como um único mundo.

Portanto, se determinamos a filosofia em seu todo segundo aquilo no qual ela intui e expõe tudo, segundo o ato-de-conhecimento absoluto, do qual mesmo a natureza só é, por sua vez, um dos lados, segundo a idéia de todas as idéias, então ela é idealismo. Idealismo é e permanece, portanto, toda filosofia, e somente sob si este compreende outra vez realismo e idealismo, desde que aquele primeiro idealismo absoluto não seja confundido com este outro, que é de espécie meramente relativa.

Na natureza eterna o Absoluto se torna para si mesmo, em sua absolutez (que é pura identidade), um particular, um ser, mas também neste ele é absolutamente ideal, absoluto ato-de-conhecimento; na natureza que aparece, é conhecida somente a forma particular como particular, e nesta o Absoluto se oculta em um outro do que ele mesmo é em sua absolutez, em um finito, um ser, que é seu símbolo e que, como tal, adquire, como todo símbolo, uma vida independente daquilo que significa. No mundo ideal, ele como que despe o invólucro e aparece também como aquilo que é, como ideal, como ato-de-conhecimento, mas tal que, em contrapartida, deixa para trás o outro lado e conserva apenas um deles: o lado da re-dissolução da finitude na infinitude, do particular na essência.

Isto — que o Absoluto, no ideal que aparece, aparece sem se transformar em um outro — deu ocasião para que se desse a esse ideal relativo uma prioridade sobre o real 68
e para que se estabelecesse como a própria filosofia absoluta um idealismo meramente relativo, tal como é, de maneira inconfundível, o sistema da doutrina-da-ciência.

O todo de que parte a filosofia-da-natureza é o idealismo *absoluto*. A filosofia-da-natureza não precede o idealismo nem lhe é, de uma maneira qualquer, oposta, na medida em que ele é idealismo absoluto, mas o é na medida em que ele é idealismo relativo e, portanto, compreende apenas um dos lados do absoluto ato-de-conhecimento, que, sem o outro, é impensável.

Para atender inteiramente a nosso fim, temos ainda de mencionar, em particular, algo das relações internas e da construção da filosofia-da-natureza em seu todo. Já foi lembrado que a unidade particular, justamente por ser particular, compreende também em si e para si, mais uma vez, todas as unidades. Assim a natureza. Essas unidades, cada uma das quais designa um grau determinado da figuração do infinito no finito, são expostas em três potências da filosofia-da-natureza. A primeira unidade, que, na figuração do infinito no finito, é, mais uma vez, essa própria figuração, expõe-se no todo pela *estrutura do universo*, no singular pela *série dos corpos*. A outra unidade, da re-figuração do particular no universal ou essência, exprime-se — mas sempre em subordinação à unidade real, que é dominante na natureza — no *mecanismo universal*, em que o universal ou essência se projeta como *luz*, o particular como *corpos*, segundo todas as determinações dinâmicas. Enfim, a absoluta uni-figuração ou indiferenciação das duas unidades, embora no real, é expressa pelo *organismo*, que, por isso, mais uma vez, só que não considerado como síntese, mas como primeiro, é, ele mesmo, o *em si* das duas primeiras unidades e a perfeita contra-imagem, o perfeito correlato do Absoluto na natureza e para a natureza.

Mas justamente aqui, onde a figuração do infinito no finito chega até o ponto da absoluta indiferenciação, essa figuração se dissolve também, imediatamente, na oposta e, com isso, no éter da identidade absoluta; assim, com a completa imagem real do Abso- 69
luto no mundo real, com o mais completo organismo, introduz-se também, imediatamente, na *razão*, a mais completa imagem *ideal*, embora também esta, mais uma vez, apenas para o mundo *real*; e aqui, no mundo real, os dois lados do absoluto ato-de-conhecimento se mostram, assim como no Absoluto, como modelo e contra-imagem um do outro: a razão simbolizando-se no organismo, assim como o absoluto ato-de-conhecimento na natureza eterna; o organismo, assim como a natureza no eterno recolhimento do finito no infinito, transfigurado na razão, na idealidade absoluta.

A designação dessas mesmas potências e relações pelo lado ideal, em que elas retornam como as mesmas segundo a essência, embora transformadas segundo a forma, está fora de nossa esfera.

Se se considera a filosofia-da-natureza — da qual a presente obra, em sua primeira configuração, contém ainda somente os longínquos pressentimentos, ainda embaraçados nos conceitos subordinados do idealismo meramente relativo — por seu lado filosófico, ela é, até o tempo presente, a tentativa mais cabal de exposição da doutrina das idéias e da identidade da natureza com o mundo das idéias. Foi em Leibniz que esta alta perspectiva encontrou sua mais recente renovação, só que, em grande parte, mesmo ele — e ainda mais seus sucessores — permaneceu apenas nas doutrinas mais gerais, além disso inteiramente incompreendidas por aqueles e, mesmo nele, não desenvolvidas cientificamente, sem a tentativa de conceber verdadeiramente o universo através delas e torná-las válidas universal e objetivamente. Aquilo que, há talvez não muito tempo, mal era

sentido ou pelo menos era considerado como impossível — a completa exposição do mundo intelectual nas leis e formas do mundo que aparece e portanto, inversamente, o conceber completo dessas leis e formas a partir do mundo intelectual — em parte já foi efetivamente realizado pela filosofia-da-natureza; em parte está em via de ser realizado por ela.

Apresentamos, como o exemplo talvez mais intuitivo, a construção que ela fornece das leis universais do movimento dos corpos celestes, uma construção da qual talvez
70 nunca se teria acreditado que já seu germe estava contido na doutrina das idéias de Platão e na monadologia de Leibniz.

Do lado do conhecimento especulativo da natureza, considerado como tal, ou como física especulativa, a filosofia-da-natureza não tem nada de semelhante antes dela, e por isso se quis apresentar como tal a física matemática de Le Sage, a qual, como todas as teorias atomísticas, é uma teia de ficções empíricas e de hipóteses arbitrárias, sem nenhuma filosofia. O que a antiguidade tenha legado de aparentado com ela está, em grande parte, perdido. Com a filosofia-da-natureza começa — depois do modo cego e sem idéias da investigação natural que se estabeleceu universalmente desde a corrupção da filosofia por Bacon e da física por Boyle e Newton — um conhecimento superior da natureza; forma-se um novo órgão de intuição e de concepção da natureza. Quem se elevou à perspectiva da filosofia-da-natureza, quem possui a intuição que ela requer em seu método, dificilmente poderá deixar de admitir que ela põe em condições de resolver, com segurança e necessidade, exatamente os problemas que pareciam impenetráveis à investigação da natureza até agora, *embora, sem dúvida, em um campo inteiramente outro que aquele em que se havia procurado por sua solução.* Aquilo em que a filosofia-da-natureza se distingue de tudo o que, até agora, se denominou *teorias* dos fenômenos naturais é que estas inferiam dos fenômenos aos fundamentos, pautavam as causas pelos efeitos, para, posteriormente, derivar estes daquelas. Sem levar em conta o círculo eterno em que giram aqueles esforços estéreis, as teorias dessa espécie, mesmo quando alcançavam seu (ponto) supremo, só podiam demonstrar uma possibilidade de que fosse assim, mas nunca a necessidade. Os lugares-comuns contra essa espécie de teorias — contra as quais os empiristas se exaltam constantemente, sem entretanto conseguir reprimir a tendência a elas — são os mesmos que ainda hoje se fazem ouvir contra a filosofia-da-natureza. Na filosofia-da-natureza há tão pouco lugar para explicações quanto na matemática; ela parte dos princípios certos em si, sem que nenhuma direção lhe seja
71 eventualmente prescrita pelo que aparece; sua direção está contida nela mesma, e, quanto mais fiel ela permanece a esta, mais seguramente os fenômenos, por si mesmos, vão colocar-se no único lugar em que podem ser compreendidos como necessários, e este lugar no sistema é a única explicação que ela fornece sobre eles.

Com essa necessidade se concebem — na conexão universal do sistema e no tipo que, para a natureza no todo como no particular, decorre da própria essência do Absoluto e das idéias — os fenômenos, não somente da natureza universal, sobre a qual anteriormente só se conheciam hipóteses, mas, com a mesma simplicidade e segurança, também os do mundo orgânico, cujas relações desde sempre se enumeraram entre as mais profundamente ocultas e para sempre incognoscíveis. Aquilo que, nas hipóteses mais engenhosas, ainda restava, a possibilidade de admiti-las ou não admiti-las, é inteiramente eliminado aqui. Aquele que simplesmente captou em geral a conexão e alcançou o ponto de vista do todo também foi despojado de toda dúvida; conhece que os fenômenos só podem ser assim e, portanto, também têm de ser da maneira como são expostos nessa conexão: possui, em poucas palavras, os objetos através de sua forma.

Concluiremos fazendo algumas considerações sôbre a relação superior da filosofia-da-natureza com os novos tempos e com o mundo moderno em geral.

Espinosa permaneceu desconhecido por mais de cem anos. A apreensão de sua filosofia como uma mera doutrina-da-objetividade não permitiu reconhecer nele o verdadeiro Absoluto. A determinidade com a qual ele reconheceu a sujeito-objetividade como o caráter necessário e eterno da absolutez mostra a alta destinação que estava em sua filosofia e cujo desenvolvimento completo estava reservado para um tempo mais tardio. Nele mesmo falta ainda uma passagem cientificamente cognoscível da primeira definição da substância para a grande proposição-mestra de sua doutrina: *Quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad* unicam tantum substantiam *pertinet, et consequenter,* quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, *quae jam sub hoc jam sub illo attributo compre-* 72
henditur.[1] O conhecimento científico dessa identidade, cuja falta em Espinosa expôs sua doutrina aos mal-entendidos dos tempos até agora, tinha também de ser o começo do renascimento da própria filosofia.

A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer valer outra vez a forma universal da sujeito-objetividade como o uno e o todo da filosofia, pareceu, quanto mais se desenvolvia, tanto mais limitar essa própria identidade, outra vez, como uma particularidade, à consciência subjetiva, mas absolutamente e em si tomá-la como *objeto* de uma *tarefa* infinita, de uma *exigência* absoluta, e, dessa maneira, depois da extração de toda substância da especulação, deixá-la para trás como um resíduo vazio e, em contrapartida, como a doutrina kantiana, ligar a absolutez, pelo agir e pela crença, novamente à mais profunda subjetividade.[2]

A filosofia tem exigências mais altas a cumprir e deve abrir, enfim, os olhos da humanidade, que já viveu por tempo suficiente, seja na crença ou na descrença, indigna e insatisfatoriamente. O caráter de todo o tempo moderno é idealista, o espírito dominan- 73
te é o retorno à interioridade. O mundo ideal move-se poderosamente para a luz, mas o que ainda o retém é que a natureza se retirou como mistério. Os próprios segredos que estão naquele mundo não podem tornar-se verdadeiramente objetivos, a não ser no mistério da natureza enunciado. As divindades ainda desconhecidas, que o mundo ideal prepara, não podem entrar em cena como tais antes de poderem tomar posse da natureza. Depois que todas as formas *finitas* forem desmanteladas e no vasto mundo não houver mais nada que unifique os homens como intuição comum, somente a intuição da identidade absoluta na mais completa totalidade objetiva pode, de novo e na última configuração da religião, unificá-los para sempre.

[1] "...que tudo aquilo que pode ser percebido por um entendimento infinito como constituindo a essência da substância pertence a uma substância única e, conseqüentemente, que substância pensante e substância extensa é uma e a mesma substância, que ora é compreendida sob este, ora sob aquele atributo." *Ética,* livro II, prop. 7, Escólio; grifo de Schelling). (N. do T.)

[2] Quanto a essa inteira exclusão de toda especulação do saber puro e a integração deste último, em sua vacuidade, pela crença, nem mesmo é preciso evocar a *Destinação do Homem,* o *Comunicado Claro Como o Sol,* e assim por diante. Na própria doutrina-da-ciência há trechos como o seguinte: "Para essa necessidade (da unidade suprema, como o autor a chama, da substância absoluta) ele (Espinosa) não fornece *mais* nenhum fundamento, mas diz: É pura e simplesmente assim, e o diz porque é forçado a admitir algo absolutamente primeiro, uma unidade suprema: mas, se ele o quer, *deveria ter ficado desde já com a unidade dada na consciência,* e não teria sido obrigado a inventar ainda uma mais alta, à qual nada o impelia" (pág. 46).* Posteriormente é mostrado: foi um *dado prático* que o obrigou a *deter-se,* a saber, "o sentimento de uma subordinação necessária e unidade de todo não-eu sob as leis práticas do eu; mas que absolutamente não é, *como objeto* de um conceito, algo que *é,* mas, *como objeto de uma idéia, algo que deve estar aí e ser produzido por nós*", e assim por diante.*

* Fichte, *Obras Completas,* vol. I, pág. 121; os grifos são de Schelling. (N. do T.)

A DIVINA COMÉDIA E A FILOSOFIA

(1803)

NOTA DO TRADUTOR

Este ensaio, com o título: *Über Dante in philosophischer Beziehung,* foi publicado por Schelling em 1803 no *Kritisches Journal der Philosophie,* de que ele e Hegel eram os editores *(vol. II, n.º 3, p. 35; Sämtliche Werke, V, 152-163):* é um estudo, do ponto de vista filosófico, sobre a *Divina Comédia* como modelo exemplar da poesia moderna — interpretação que marcou época nos círculos românticos e foi expressamente retomada por August Wilhelm Schlegel em seu curso de Berlim de 1803-4. Mas dentro do pensamento de Schelling inscreve-se no contexto mais amplo do período conhecido por "filosofia da identidade" e, mais especificamente, no âmbito de suas preleções universitárias sobre a *Filosofia da Arte* (Iena e Würzburg, 1802-3). Definida como "ciência do todo na forma ou potência da arte", a filosofia da arte de Schelling faz jus a esse nome de *filosofia,* distinguindo-se das teorias estéticas comuns por consistir na construção não da "arte como arte, como esta *particularidade",* mas do "universo na figura da arte" *(Philosophie der Kunst; S. W., V, 368),* que é a terceira e mais completa das três "potências" *(Potenzen)* em que se explicita e se espelha internamente a identidade absoluta de todas as coisas: a natureza, a história e a arte. É no interior desse projeto filosófico que a interpretação schellingiana de Dante adquire seu sentido inteiro, e se define a problemática que lhe deu origem. Para atestá-lo, bastaria observar a concordância literal de várias passagens do presente texto com o manuscrito das preleções e a persistência, nele, de seus temas centrais: a mitologia como matéria-prima universal da arte; o simbólico como forma de exposição absoluta em que o particular não *significa* simplesmente o universal, nem o universal, o particular, mas onde ambos *são* um só; a distinção entre a antiguidade e a modernidade pela diferença de estilo na relação entre a espécie e o indivíduo. Mas há ainda, na introdução da *Filosofia da Arte,* uma afirmação que define explicitamente o lugar reservado à obra de Dante naquela construção: "A construção não se limitará ao universal, mas se estenderá também até àqueles indivíduos que valem por um gênero inteiro; construirei esses indivíduos e o mundo de sua poesia. Por ora, cito apenas Homero, Dante, Shakespeare". *(S. W., V, 363.)* E a análise da *Divina Comédia,* como caso único e incomparável, é apresentada nos seguintes termos: "A *Divina Comédia* de Dante está tão inteiramente fechada em si mesma que a teoria abstraída de outros gêneros é totalmente insuficiente para ela. Ela exige sua própria teoria, é um ser de um gênero próprio, um mundo por si. Marca um estágio que, na medida das demais relações, a poesia posterior nunca mais alcançou. Não escondo minha convicção de que esse poema, com tudo o que foi dito sobre ele de parcialmente verdadeiro, ainda não foi conhecido *universalmente* e em sua significação verdadeiramente simbólica, e de que não há ainda nenhuma teoria, nenhuma construção desse poema. Já por isso ele é digno de uma consideração especial. Não pode ser composto com nada de outro nem subsumido sob nenhum dos outros gêneros; não é epopéia, não é poema didático, não é romance no sentido próprio, nem mesmo é comédia ou drama, como o denominou Dante; é uma mistura indissolúvel, a mais consumada interpenetração de todos eles; é, não como este *individual* (pois nessa medida também esse poema pertence ao tempo), mas como gênero, o mais universal representante da poesia moderna, não um poema individual, mas o poema de todos os poemas, a própria poesia da poesia moderna". *(S. W., V, 688-7.)* O presente ensaio incumbe-se de explicar por quê. O filósofo dedicou ainda a Dante um ensaio de tradução — de um fragmento do Canto II do *Paraíso (S. W., IX, 121-6).*

R. R. T. F.

Aos que amam o passado mais que o presente não causará estranheza verem-se afastados dos espetáculos nem sempre recompensadores deste último e levados de volta a um tão longínquo monumento da filosofia ligada com a poesia como são as obras de Dante, há muito recobertas pela santidade da antiguidade.

Para justificar o espaço ocupado aqui por estes pensamentos, não desejo de início alegar nada, a não ser que o poema a que se referem é um dos mais notáveis problemas da construção histórica e filosófica da arte. A continuação mostrará que esta investigação encerra em si uma outra, muito mais universal, concernente às relações da própria filosofia, e para esta não é de interesse menor que para a poesia, já que a fusão mútua de ambas, a que tende todo o tempo moderno, requer, de ambos os lados, condições igualmente determinadas.

*

No sagrado Santuário,
Onde religião e poesia se aliam,
ergue-se Dante como Sumo Sacerdote — e sagra toda a arte moderna para sua destinação. Representando não um poema individual *(einzelnes)*, mas o gênero inteiro da poesia moderna e, mesmo, um gênero por si, a *Divina Comédia* está tão inteiramente fechada em si mesma *(abgeschlossen)* que a teoria abstraída de formas mais particulares *(einzelnere)* é totalmente insuficiente para ela, que, como um mundo próprio, exige também sua própria teoria.[1] O predicado da *divindade* foi-lhe dado pelo autor porque ela trata da teologia e de coisas divinas; *comédia*, ele a chamou segundo os conceitos mais ele-
só é pensável se o saber, como imagem do universo e em perfeita concordância com ele, como a mais original e mais bela das poesias, já for em si mesmo e por si mesmo

[1] A palavra *abgeschlossen* (fechado em si mesmo, concluso, perfeito, à parte) tem aqui o mesmo sentido que no manuscrito das preleções; a melhor tradução é sugerida por Schelling mesmo, ao frisar que o poema de Dante é *um mundo à parte*. A palavra *einzeln* (singular, individual, avulso, isolado) é usada neste texto como sinônimo de *besonder* (particular) — e como tal será tratada na tradução: reservou-se a palavra *singularidade* para traduzir *Eigentümlichkeit*, conceito-chave para designar a individualidade *sui generis*, "genial", única fonte possível da obra de arte *moderna*. É digno de nota que, em seu estudo sobre a *Divina Comédia*, Alfredo Bosi tenha sido levado também não só a tomar Dante como exemplo privilegiado do "encontro dos tempos" — pelo paradoxo de sua originalidade poética a despeito da adoção de ideologia de seu tempo — mas ainda a distinguir, para explicá-lo, entre singularidade e *particularidade*: *"Singular* não quer dizer isolado. O objeto separado é um dado empírico, igual a todos os outros dados empíricos, e assim tratado pela ciência positivista que o destaca da percepção singularizadora". ("O Encontro dos Tempos." In *O Ser e o Tempo da Poesia*, EDUSP/Cultrix, 1977, p. 113.)

mentares desse gênero e de seu oposto, por causa de seu começo terrível e de seu feliz desenlace [2] e porque a natureza mista de seu poema, de matéria ora mais sublime ora mais vil, tornava necessária uma espécie também mista de tratamento.

É fácil ver, porém, que segundo os conceitos usuais ele não pode ser chamado dramático, pois não apresenta nenhuma ação delimitada. Na medida em que se considere o próprio Dante como a personagem principal, que apenas serve de elo para a imensa série de visões e quadros e se comporta mais como passiva que como ativa, esse poema poderia parecer aproximar-se do romance; mas também esse conceito o esgota tão pouco que ele pode, segundo uma representação mais usual, ser chamado épico, uma vez que nos objetos da exposição mesma não ocorre nenhuma sucessão.[3]

Considerá-lo como poema didático é igualmente impossível, uma vez que foi escrito em forma e propósito muito mais incondicionados que os do ensino. Não é, portanto, nada de tudo isso em particular, nem sequer, porventura, uma composição, mas uma mistura inteiramente própria *(eigentümliche)*, como que orgânica, que não pode ser reproduzida por nenhuma arte arbitrária, de todos os elementos desses gêneros, um indivíduo absoluto, não comparável a nada de outro, apenas a si mesmo.

A matéria do poema, universalmente considerada, é a enunciação da identidade de todo o tempo do poeta, a interpenetração de seus acontecimentos com as Idéias da religião, da ciência e da poesia no espírito mais eminente daquele século. Não é nosso propósito captá-lo em sua referência imediata ao tempo, mas, pelo contrário, em sua validade universal e exemplaridade *(Urbildlichkeit)* para toda a poesia moderna.

A lei necessária da poesia moderna, até o ponto, situado a distância ainda indeterminada, em que entrará em cena como totalidade acabada a grande epopéia do tempo moderno, que até agora se anuncia apenas rapsodicamente e em fenômenos isolados, é: que o indivíduo forme em um todo a parte do mundo a ele revelada e, da matéria de seu tempo, de sua história e de sua ciência, crie para si sua mitologia. Pois, assim como o mundo antigo era, universalmente, o mundo dos gêneros, o mundo moderno é o dos indivíduos: ali o universal é verdadeiramente o particular, a espécie atua como indivíduo; aqui, ao inverso, o ponto de partida é a particularidade, que deve tornar-se universalidade. Por isso mesmo, naquele, tudo é duradouro, imperecível: o número não tem, por assim dizer, nenhum poder, uma vez que o conceito universal e o do indivíduo coincidem em um; neste, variação e mudança são lei permanente,[4] não é um círculo fechado, mas somente um círculo a ser ampliado ao infinito pela individualidade, que abrange suas determinações, e, porque a universalidade pertence à essência da poesia, a exigência necessária é esta: que o indivíduo, através da máxima singularidade, volte a tornar-se universalmente válido — através da perfeita particularidade, absoluto. Justa-

[2] Cf. Dante Alighieri, Carta dedicatória a Cangrande della Scalla, *Epistolae,* XVII, 10: *"Comoedia inchoat asperitatem alicuius rei, sed eius materia prospere terminatur". — "Differt ergo a tragoedia in materia per hoc, quod tragoedia in principio est admirabilis et quieta, in fine sive exitu est foetida et horribilis".*

[3] A epopéia, segundo Schelling, é "uma imagem da intemporalidade da ação em seu em si. (. . .) Essa indiferença em relação ao tempo é o caráter fundamental da epopéia". *(Phil. Kunst, S. W., V, 650.)*

[4] Compare-se com o texto das preleções *(S. W., V, 444):* "Pode-se definir universalmente o mundo moderno como o mundo dos indivíduos, o antigo como o mundo dos gêneros. Neste, o universal *é* o particular, o gênero *é* o indivíduo; por isso, embora nele o particular seja dominante, ele é o mundo dos gêneros. No primeiro, o particular apenas significa o universal e, justamente porque nele o universal *domina,* o mundo moderno é o dos indivíduos, do dilaceramento. Ali tudo é eterno, duradouro, imperecível, o número não tem, por assim dizer, nenhum poder, uma vez que o conceito universal do gênero e do indivíduo coincidem em um, aqui — no mundo moderno — variação e mudança são a lei dominante. Aqui todo o finito é perecível, pois não é em si mesmo, mas apenas para significar o infinito".

mente pelo que há de puramente individual, comparável a nada de outro, em seu poema, Dante é o criador da arte moderna, que, sem essa necessidade arbitrária e esse arbítrio necessário, não poderia ser pensada.[5]

Desde o começo primeiro da poesia grega, nós a vemos, em Homero, puramente separada da ciência e filosofia, e vemos esse processo de separação continuar até a consumada oposição entre poetas e filósofos, os quais, pelas explicações alegóricas dos poemas homéricos, buscaram em vão criar artificialmente uma harmonia. No tempo moderno, a ciência tomou a dianteira da poesia e da mitologia, que não pode ser mitologia sem ser universal e atrair para dentro de seu círculo todos os elementos da cultura existente, a ciência, a religião, a arte mesmo, e ligar em uma unidade consumada não só a matéria do tempo presente, mas também a do passado. Nesse conflito, em que a arte exige o fechado, delimitado, e o espírito do mundo tende ao encontro do ilimitado e com imutável firmeza derruba todo limite, é preciso que intervenha o indivíduo, separe com absoluta liberdade, procure ganhar a mistura das figuras que duram o tempo e, no interior das formas traçadas por seu arbítrio, dê novamente ao produto de sua poesia, através da absoluta singularidade, a necessidade interna e a validade universal, externamente.

Foi o que fez Dante. Tinha diante de si a matéria da história do presente, assim como do passado. Não podia elaborá-la em uma pura epopéia, em parte por sua natureza, em parte porque com isso teria novamente excluído outros lados da cultura de seu tempo. À totalidade desta pertenciam também a astronomia, a teologia e a filosofia do tempo. Ele não podia expô-las em um poema didático, pois com isso voltaria a limitar-se, e seu poema, para ser universal, tinha de ser, ao mesmo tempo, histórico. Precisava de uma invenção, totalmente arbitrária, partindo do indivíduo, para ligar essa matéria e formá-la organicamente em um todo unitário. Expor as Idéias da filosofia e teologia em símbolos era impossível, pois não existia uma mitologia simbólica. Mas tampouco podia ele fazer seu poema inteiramente alegórico, pois nesse caso, mais uma vez, não poderia ser histórico. Tinha de ser, portanto, uma mistura muito específica *(eigentümliche)* do alegórico e do histórico. Na poesia exemplar dos antigos [6] não era possível uma saída dessa espécie: somente o indivíduo poderia lançar mão dela, somente a invenção absolutamente livre poderia ir em seu encalço.

O poema de Dante não é alegórico no sentido de suas figuras apenas significarem algo outro, sem serem, independentemente da significação e em si mesmas.[7] Por outro lado, nenhuma delas é independente da significação de tal maneira que fosse ao mesmo

[5] Cf. *Phil. Kunst, S. W., V, 445:* "Podemos afirmar (. . .) que até o ponto, situado a distância ainda indeterminada, em que o espírito do mundo tiver consumado o grande poema, em que medita, e a sucessão *(Nacheinander)* do tempo moderno tiver-se transmudado em uma *simultaneidade (ein Zumal),* todo grande poeta tem a missão de, a partir desse mundo (mitológico) ainda em devir, do qual *seu* tempo só lhe pode revelar uma parte, a partir desse mundo, digo eu, dessa parte a ele revelada, formar um todo e, de sua matéria, criar para si *sua* mitologia. Assim — para ilustrar isto com o exemplo do indivíduo máximo do mundo moderno — *Dante,* a partir da barbárie e da erudição ainda bárbara de seu tempo, das atrocidades da história, que ele próprio havia vivido, assim como da matéria da hierarquia existente, criou para si uma mitologia própria e, com esta, seu divino poema".

[6] Aqui, *exemplarisch,* e não *urbildlich,* como tem sido usado. No § 58 da *Filosofia da Arte,* Schelling opõe a *exemplaridade* ou *Urbildlichkeit* dos antigos à *originalidade* como princípio dominante da arte moderna.

[7] Esta é, de fato, a noção de alegoria com que trabalha a *Filosofia da Arte.* Cf. p. ex. *S. W., V, 549: "O conceito rigoroso da alegoria, que aqui pressupomos, é: que aquilo que é exposto signifique algo outro do que si mesmo, indique algo que é diferente dele". Define-se por oposição ao simbólico,* tal como se

tempo a própria Idéia e mais que alegoria dela. Portanto, há em seu poema um meio-termo muito específico *(eigentümliches)* entre a alegoria e a configuração simbólico-objetiva. Não há dúvida, e o poeta mesmo o explicou em outra parte, de que Beatriz, por exemplo, é uma alegoria — ou seja, da teologia.[8] Do mesmo modo suas companheiras, do mesmo modo muitas outras figuras. Mas, ao mesmo tempo, elas contam por si mesmas e aparecem como personagens históricas, sem por isso serem símbolos.[9]

Dante, sob esse aspecto, é exemplar, pois enunciou o que o poeta moderno tem a fazer para inscrever o todo da história e da cultura de seu tempo, a única matéria mitológica que tem diante de si, em um todo poético. Ele tem de ligar com absoluto arbítrio o alegórico e o histórico, tem de ser alegórico, e o é mesmo contra sua vontade, porque não pode ser simbólico, e histórico, porque deve ser poético. A invenção que ele faz sob esse aspecto é sempre única, um mundo por si, pertinente inteiramente à pessoa.

O único poema alemão de vocação universal conjuga de maneira semelhante os extremos da tendência do tempo através da invenção inteiramente própria *(eigentümliche)* de uma mitologia parcial, a figura de Fausto, se bem que possa ser chamado comédia em um sentido muito mais aristofânico, e divino em outro sentido muito mais poético que o poema de Dante.[10]

A energia com que o indivíduo dá forma à mistura particular da matéria existente no tempo e em sua vida determina a medida em que ele adquire força mitológica. As personagens de Dante, já pelos lugares em que são postas e que são eternos, adquirem uma espécie de eternidade; mas não só o efetivo, que ele empresta de seu tempo, como

manifesta privilegiadamente na mitologia antiga, cujas figuras "não devem ser tratadas meramente como seres que devam significar algo, mas como seres *reais,* que são, ao mesmo tempo, aquilo que significam" *(S. W., V, 410).* Para mostrar a impossibilidade de uma exposição simbólico-mitológica do cristianismo, cuja natureza é *alegórica,* Schelling cita Dante como exemplo da inviabilidade de dar uma figuração intuitiva ao pensamento da Trindade — em que o finito (o Filho) e o infinito (o Espírito Santo) se dissolvem no Absoluto (o Pai). Cf. *S. W., V, 431:* "Dante, que no último canto de seu Paraíso chega à intuição de Deus, vê na profundeza da clara substância da divindade três círculos de luz, de três cores e uma só circunferência; um parecia apenas refletido pelo outro como arco-íris por arco-íris, e o terceiro era o foco que emanava por igual para todos os lados. Mas ele mesmo comparou seu estado com o de um geômetra que se concentra inteiramente na medição do círculo e não encontra o princípio de que precisa".

[8] Não há nenhum texto em que Dante o declare explicitamente, embora a maioria dos comentadores — inclusive da época — o atestem. Assim o filho do poeta, comentando o momento em que, no Canto XXXI do *Paraíso,* Beatriz é substituída por Bernard de Clairvaux como guia do poeta, quando este vai chegar à contemplação de Deus, interpreta-o como significando a impossibilidade de conhecer Deus pela teologia. Cf. Pietro Alighieri, *Super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium: "Fingendo se relinqui a Beatrice. Figura est, quod per theologiam Deum videre et cognoscere non possumus, sed per gratiam et contemplationem. Ideo mediante sancto Bernardo, id est contemplatione".*

[9] Para enfrentar esse mesmo problema, embora não trabalhando com o mesmo conceito de *símbolo,* Étienne Gilson distingue na *Divina Comédia* "duas famílias de símbolos": de um lado, coisas inanimadas e animais, dotados de uma significação espiritual, e, de outro, seres humanos designados por nomes próprios; estes últimos conservam sua historicidade. E conclui: "É bem verdade que Dante tenha eleito Virgílio e São Bernardo para fazer deles tipos representativos de realidades espirituais (. . .) entretanto, aqui não é o sentido que cria o ser simbólico, mas o ser simbólico que cria o seu próprio símbolo. Em suma, cada um deles simboliza antes de tudo aquilo que é". (*Dante et la Philosophie,* Paris, Vrin, 1939, p. 294.) É pela mesma razão que Schelling qualifica Dante de *"alegórico* em altíssimo estilo" *(S. W., V, 410).*

[10] O *Fausto* de Goethe a que o texto se refere não é o que conhecemos, que ainda não existia, mas sua primeira versão, conhecida hoje como *Urfaust* ou *Primeiro Fausto,* através do manuscrito descoberto em 1887 por Erich Schmidt. A partir dos fragmentos conhecidos na época, Schelling faz apenas uma suposição de que o poema, embora tenha uma direção *trágica,* desembocando no encontro do espírito inquieto de Fausto com o mundo, poderia também resolver-se em um final feliz, "com a elevação de Fausto a esferas

a história de Ugolino,[11] entre outras, mas também aquilo que ele inventa inteiramente, como o fim de Ulisses e de seus companheiros,[12] têm no contexto de seu poema uma certeza verdadeiramente mitológica.

Só poderia ter um interesse muito subordinado expor em si mesmas e por si mesmas a filosofia, física e astronomia de Dante, uma vez que sua verdadeira singularidade está apenas no modo de sua fusão com a poesia. O sistema ptolomaico, que em certa medida é o fundamento de seu edifício poético, tem em si mesmo já um colorido mitológico,[13] mas, se sua filosofia pode ser comumente caracterizada como aristotélica, com isso não deve ser entendida como a puramente peripatética, mas como a sua ligação, própria daquele tempo, com as Idéias da platônica, como se pode demonstrar através de muitas passagens de seu poema.

Não queremos demorar-nos na consideração da força e solidez de certas passagens, da simplicidade e infinita ingenuidade de certas imagens, nas quais ele enuncia suas Idéias filosóficas,[14] como o conhecido trecho sobre a alma, que sai das mãos de Deus como uma garotinha, que chora e ri infantilmente, uma almazinha simplória, que nada sabe, a não ser que, movida pelo sereno Criador, gosta de voltar-se para ele e com isso se delicia: falamos somente da forma simbólica universal do todo, em cuja absolutez, mais que em qualquer outra coisa, se reconhece a validade universal e a eternidade desse poema.

Mesmo quando a ligação da filosofia e da poesia é captada apenas em sua síntese subordinada, como poema didático, é necessário, porque o poema não deve ter fim exterior, que a intenção (de ensinar) seja nele mesmo suprimida de novo e transmudada em uma absolutez, de tal modo que ele pareça ser em função de si mesmo. Isto, porém, poético. O poema de Dante é uma interpenetração muito mais alta da ciência e da poesia e, por isso mesmo, ainda mais adequada tem de ser sua forma, mesmo na mais livre autonomia, ao tipo universal da intuição do mundo.

A divisão do universo e ordenação da matéria segundo os três reinos, o Inferno, o Purgatório e o Paraíso, é, mesmo independentemente da significação particular desses conceitos no cristianismo, uma forma simbólica universal, de tal modo que não se vê por que nessa mesma forma toda época que se assinale não poderia ter a sua divina comédia. Assim como para o drama moderno a forma dos cinco atos é aceita como a usual, porque todo acontecimento pode ser considerado em seu começo, continuação, sua culminação, encaminhamento ao fim e fim efetivo, assim também aquela tricotomia

superiores". Isso e mesmo o tom jovial do conjunto, em sua primeira forma, levariam a pensar que "esse poema, por estranho que isto possa parecer, tem uma significação verdadeiramente dantesca, se bem que seja muito mais comédia, e mais divino em sentido poético, que a obra de Dante" (*S. W., V. 732-3*). A primeira parte do ***Fausto*** de Goethe só foi publicada em 1808.

[11] Dante encontra no Inferno o Conde Ugolino de la Gherardesca, de Pisa, que fora aprisionado, acusado de traição, por seu ex-aliado Arcebispo Rogério e encerrado na torre de Gualandi, com seus dois filhos e dois netos, condenados a morrer pela fome. No Canto XXXIII, versos 4-75, ele narra ao poeta a história de seu martírio.

[12] O encontro de Dante com Ulisses, que lhe narra sua última viagem, acha-se no Canto XXVI do Inferno, versos 90-142.

[13] "A Terra, até Copérnico, era intuída como o centro do universo; nisso se baseava também aquela astronomia aristotélica que está sempre no fundamento do poema de Dante." (*Phil. Kunst, S. W., V, 451.*)

[14] Schelling define Dante como "ingênuo" *(naiv)* no sentido de Schiller, que forjou a própria expressão *Naivetät*, um neologismo em alemão. Reconhece-se o *Naiv*, segundo Schelling, por duas características indissociáveis: a ***simplicidade e facilidade*** e a ***rigorosa necessidade:*** "não há maior signo do gênio que trazer o objeto à perfeita intuição através de poucos traços rigorosos e necessários (Dante)" (*S. W., V, 473).* Por suas "figuras vigorosas, fortes e altivas", Dante é comparável a Michelangelo (*S. W., V, 530*).

de Dante é pensável como a mais alta poesia profética, que um tempo inteiro enunciasse, como forma universal cujo preenchimento pudesse ser infinitamente diverso, assim como ela poderia sempre de novo ser revivida pela potência da invenção original. Não só como forma exterior, porém, mas como expressão simbólica do tipo interior, de toda ciência e poesia, aquela forma é eterna e apta a abranger em si os três grandes objetos da ciência e da cultura — natureza, história e arte. A natureza é, como nascimento de todas as coisas, a noite eterna e, como aquela unidade pela qual estas são em si mesmas, o afélio do universo, o lugar do distanciamento de Deus como verdadeiro centro. A vida e a história, cuja natureza é o progresso gradativo, é apenas explicitação, passagem a um estado absoluto. Este último só está presente na arte, que antecipa a eternidade, o paraíso da vida, e está verdadeiramente no centro.[15]

O poema de Dante, portanto, considerado por todos os lados, não é uma obra isolada de uma época particular, de um estágio particular da cultura, mas é exemplar, pela validade universal, que unifica com a mais absoluta individualidade, pela universalidade, em virtude da qual não exclui nenhum lado da vida e da cultura, pela forma, enfim, que não é tipo particular, mas tipo geral da consideração do universo.

A particular ordenação interna do poema não pode, por certo, ter essa validade universal, uma vez que é formada segundo conceitos do tempo e propósitos particulares do poeta; em contrapartida, o tipo interior universal, como não se poderia esperar que fosse diferente em tal obra tão cheia de arte e totalmente intencional, é também simbolizado exteriormente por figura, cor e tom das três grandes partes do poema.

Dado o caráter incomum de sua matéria, Dante precisava, para a forma de suas invenções no particular, uma espécie de autenticação, a qual só lhe poderia ser dada pela ciência do tempo, que é para ele como que a mitologia e o fundamento universal que sustenta a audaciosa construção de suas invenções. Mas até no particular ele permanece inteiramente fiel ao propósito de ser alegórico sem deixar de ser histórico e poético. Inferno, Purgatório e Paraíso são como que apenas o sistema da teologia *in concreto* e arquitetonicamente executado. As medidas, números e proporções, que ele observa no interior deles, eram prescritos por essa ciência, e aqui ele se entregava deliberadamente à liberdade da invenção, para dar a seu poema, ilimitado em sua matéria, necessidade e delimitação pela forma. A universal santidade e significação dos números é uma outra

[15] Há um texto, no manuscrito das preleções, em que Schelling identifica a gradação Inferno-Purgatório-Paraíso com a gradação das três *Potenzen.* O mérito de Dante está em ter transposto para essa *forma simbólica universal* a "única matéria mitológica do cristianismo" — o miraculoso na história. E Schelling escreve: "Essa mitologia do cristianismo baseia-se toda, originalmente, na intuição do universo como um reino de Deus. (. . .) Unicamente por esse lado o cristianismo configurou-se em mitologia. Assim enunciou-se, pela primeira vez, no poema de Dante, que expõe o universo sob as três intuições fundamentais do Inferno, do Purgatório e do Paraíso. Entretanto, a matéria de sua poesia, nessas três *Potenzen,* é sempre histórica". (*S. W., V, 439.*) Mas essa identificação é confirmada ainda pelo uso da expressão *"estado absoluto"* para referir-se ao Paraíso. Desde o primeiro Schelling essa expressão está ligada à noção de *intuição intelectual,* moldada segundo o modelo de Espinosa, e não há dúvida, para Schelling, de que é o "conhecimento de terceiro gênero" o verdadeiro "paraíso": "Todos os filósofos — mesmo os da antiguidade mais remota — parecem ter pelo menos *sentido* a necessidade de haver um estado absoluto, em que nós, presentes apenas a nós mesmos, vivemos, em auto-suficiência, uma vida superior, sem precisar de um mundo objetivo e, justamente por isso, livres de seus limites. Esse estado do ser intelectual, eles o deslocaram para fora de si" — daí seu dogmatismo, fruto da "intuição intelectual objetivada" *(Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo, S. W., I, 321,* col. "Pensadores", p. 199). No período da identidade, o filósofo propõe a divisão da filosofia em três partes, das quais a terceira, a *poética* ou *sistema da arte,* seria síntese e conciliação das outras duas: a *Naturphilosophie* ou *física* (o "Inferno") e o *Transzendentales Idealismus* ou *ética* (o "Purgatório").

forma exterior em que se fundamenta sua poesia. Assim, de modo geral, toda a erudição lógica e silogística daquele tempo é para ele apenas forma, que tem de ser-lhe concedida, para alcançar aquela região em que se encontra sua poesia.[16]

Contudo, nessa adesão a representações religiosas e científicas como o mais universalmente válido que lhe oferecia seu tempo, Dante não busca nunca uma espécie de verossimilhança poética comum, mas, pelo contrário, justamente com isso suprime todo propósito de adular os sentidos grosseiros. Sua primeira entrada no Inferno ocorre, como tinha de ocorrer, sem nenhuma tentativa apoética de motivá-la ou torná-la concebível, em um estado semelhante ao de uma visão, sem que no entanto houvesse o propósito de fazê-la passar por uma visão. Sua elevação através dos olhos de Beatriz, através dos quais a força divina como que se comunica a ele, ele a exprime em uma única linha,[17] mesmo o maravilhoso de seus próprios encontros ele transforma imediatamente em um símile de mistérios da religião e os autentica pelo Mistério ainda mais alto, como quando faz de sua acolhida na Lua, que se compara à da luz na água indivisa, uma imagem da humanização de Deus.[18]

Expor a plenitude da arte, a profundeza da intencionalidade que vai até ao pormenor, na construção interna das três partes do mundo, seria uma ciência própria, como pouco tempo depois da morte do poeta sua nação o reconheceu, ao instituir uma cátedra própria para o estudo de Dante, que Boccaccio foi o primeiro a ocupar.[19]

Mas não só as invenções particulares de cada uma das três partes do poema deixam transparecer o universalmente significativo da primeira forma;[20] ainda mais determinadamente exprime-se sua lei no ritmo interno e espiritual pelo qual são opostas uma à outra. O Inferno, como é o mais terrível em seus objetos, é também o mais vigoroso na expressão, o mais rigoroso na dicção, escuro e atroz também nas palavras. Em uma parte do Purgatório repousa uma profunda quietude, em que emudecem os lamentos de dor do mundo inferior; em suas elevações, as antecâmaras do céu, tudo se torna cor; o Paraíso é uma verdadeira música das esferas.

A multiplicidade e variedade dos castigos no Inferno foram criadas com uma inventividade quase sem exemplo. Entre o crime e o tormento nunca há outra conexão, a não ser poética. O espírito de Dante não se assusta ante o pavoroso: ele chega a ir até seu limite extremo. Mas é possível mostrar, em cada caso particular, que ele nunca deixa de ser sublime e, portanto, verdadeiramente belo; pois aquilo que certos homens, que não estão em condição de captar o todo, assinalaram, em parte, como vil, não o

[16] Para compreender a *poesia* de Dante, Schelling não precisará, portanto, como Croce, separá-la da *struttura* do poema, marcada pelas doutrinas da época. A *forma simbólica universal* das três *Potenzen* dá à *Divina Comédia* uma estruturação mais profunda. Graças a ela, o poema encontra em si mesmo uma arquitetônica própria, dentro da qual o próprio pensamento medieval é poeticamente transfigurado.

[17] Cf. *Paraíso*, Canto XXVII, versos 97-77. Na tradução de Cristiano Martins (EDUSP/Itatiaia, Belo Horizonte, 1976): *O seu fulgente olhar me retirou/ do ninho, então, de Leda celestial/ e à esfera mais veloz me impulsionou.*

[18] Cf. *Purgatório*, Canto II, versos 34-43: *De fato, a eterna pérola brunida/ nos envolvia, como a água que prende/ no fundo a luz, permanecendo unida.// Mas, pois que eu era vivo, e não se entende/ aqui jamais que uma corporeidade/ penetre em outra, que não se distende,// eu sentia mais vivida a ansiedade/ de desvendar aquela essência à frente/ em que se dá com Deus nossa unidade.*

[19] Boccaccio, mais jovem que Dante, foi seu primeiro comentador e deixou escrito o livro *Della Origine, Vita, Costumi e Studii di Dante Alighieri e delle Opere Composite da Lui.* Essa idéia de uma obra que requer sua própria ciência é cara à filosofia alemã. Vamos reencontrá-la no *Ecce Homo* de Nietzsche, nos seguintes termos: "Algum dia necessitarão de instituições em que se viva e se ensine como eu entendo viver e ensinar; talvez mesmo sejam instituídas cátedras próprias para a interpretação do *Zaratustra*".

[20] A "primeira forma", isto é: a forma simbólica eterna ou tipo interior universal. (Cf. nota 16.)

é em seu sentido, mas sim elemento necessário do caráter misto do poema, em virtude do qual Dante mesmo o denominou comédia. O ódio ao ruim, a cólera de uma mente divina, que se exprime na pavorosa composição de Dante, não são herança para almas comuns. Por certo é ainda muito duvidoso o que foi comumente admitido — que somente o banimento de Florença, depois de ele ter, até então, consagrado a parte principal de sua poesia apenas ao amor, havia incitado seu espírito, inclinado ao sério e ao extraordinário, à sua mais alta invenção, em que exalou a totalidade de sua vida, dos destinos de seu coração e de sua pátria, ao mesmo tempo que sua amargura.[21] Mas a vingança que ele exerce no Inferno, ele a exerce como em nome do Juízo Universal, na qualidade de juiz criminal por missão, com força profética, não por ódio pessoal, mas com a alma devota revoltada pelas atrocidades do tempo e com um amor da pátria há muito não mais reconhecido,[22] tal como ele próprio se apresenta, em uma passagem do Paraíso, em que diz: "Se um dia acontecer que o poema sagrado, no qual puseram mão o céu assim como a terra, e que me fez pálido ao longo de muitos anos, vencer a atrocidade do tempo, que me exclui do belo aprisco em que eu, um cordeirinho, dormia, inimigo dos lobos que o saqueiam: com outra voz então, e outro velo, retornarei, e no lugar de meu batismo receberei a coroa de louros".[23] O pavor do tormento dos danados, ele o modera através de sua própria sensibilidade, que ainda quase no alvo de tanta lástima inebria-lhe os olhos a tal ponto que ele tem vontade de chorar, e Virgílio lhe diz: — Mas por que te perturbas?[24]

Já foi observado que a maioria dos castigos do Inferno são simbólicos para o crime que é castigado por eles, mas vários o são ainda em um aspecto muito mais universal. Dessa espécie é, em particular, a exposição de uma metamorfose em que duas naturezas,

21 No mesmo sentido, embora de forma menos dubitativa, cf. *Filosofia da Arte, S. W., V, 644:* "A arte poética dos antigos celebrava principalmente as virtudes viris, geradas e alimentadas pela guerra e pela vida pública em comum. De todas as relações sentimentais, portanto, a amizade entre homens era dominante e o amor à mulher totalmente subordinado. A lírica moderna foi consagrada em sua origem ao amor e a todos os sentimentos ligados a ele no conceito dos modernos. A inspiração primeira de Dante foi o amor de uma jovem, Beatriz. Ele eternizou a história desse amor em sonetos, canções e obras em prosa entremeadas com poemas, principalmente a *Vita Nuova.* Somente o destino maior de sua vida posterior, o banimento de Florença, a infelicidade e o crime do tempo incitaram seu espírito divino à produção de sua obra mais alta, a *Divina Comédia,* embora o fundamento e o começo desse poema seja, mais uma vez, Beatriz".

22 No mesmo sentido, embora acentuando mais nitidamente o caráter político da *Invectiva dantesca,* cf. Étienne Gilson, *Dante et la Philosophie,* p. 278: "Aqueles que o acusam de orgulho lêem mal suas invectivas, pois sua violência é uma submissão apaixonada que exige dos outros a mesma vontade de submissão. Não é da altura pessoal que ele se atribui, mas da altura onde exalta seus três grandes ideais [a filosofia e seu Filósofo (Aristóteles), o império e seu Imperador, a Igreja e seu Papa], que seu veredicto se abate sobre o adversário. Só o fere quem os fere. O tormento dessa grande alma foi estar constantemente sublevada contra o que mais amava no mundo, por sua paixão mesma de servir: papas que traíam a Igreja e imperadores que traíam o império".

23 Citação traduzida do alemão de Schelling, para efeito de comparação. O texto de Dante é (*Paraíso,* Canto XXV, versos 1-9): *Se mai continga che 'l poema sacro,/ al quale a posto mano e cielo e terra, sì che m'ha fatto per più anni macro,/ vinca la crudeltà che fuor mi serra/ del bello ovile ov' io dormi' agnello,/ nimico a'lupi che li danno guerra;/ con altra voce omai, con altro vello/ ritornerò poeta, ed in sul fonte/ del mio battesmo prenderò 'l cappello.* Cristiano Martins traduz: *Se porventura o poema alto e sagrado,/ a que puseram mãos e o céu e a terra,/ e me deixou das forças extenuado,// a maldade vencer que me desterra/ do antigo ovil onde me achei agnelo,/ diante dos lobos que lhe movem guerra;/ mudada agora a voz, alvo o cabelo,/ poeta, retornarei, para na fonte/ do meu batismo haver o laurel belo.*

24 Cf. *Inferno,* Canto XXIX, versos 1-6: *Aquela exangue e numerosa gente,/ as feridas sem conta, as estocadas,/ fizeram-me chorar copiosamente.// Perguntou-me Virgílio: "Não te enfadas? Por que ficas a olhar, cheio de horror,/ e tão absorto, as sombras mutiladas?* (...)

ao mesmo tempo, se transformam uma na outra e uma através da outra e, por assim dizer, trocam de matéria. Nenhuma das metamorfoses da antiguidade pode-se medir com esta em inventividade, e um naturalista ou poeta didático que fosse capaz de delinear com tal força símbolos da eterna metamorfose da natureza poderia considerar-se feliz.[25]

O Inferno não é diferente das outras partes somente segundo a forma exterior da exposição, como já foi observado, mas também por ser, privilegiadamente, o reino das figuras e, portanto, a parte plástica do poema.[26] O Purgatório nós temos de reconhecer como o pitoresco. Não só as penitências que aqui são impostas aos pecadores são, em boa parte, tratadas de maneira inteiramente pictórica, até à jovialidade, mas, em particular, a peregrinação por sobre as colinas sagradas das paragens da penitência oferece uma alternância brusca de visões e cenas passageiras e múltiplos efeitos de luz, até que, em seus últimos limites, depois que o poeta chegou ao Letes, abre-se a máxima pompa da pintura e da cor, nas descrições dos divinos e antiqüíssimos bosques dessa região, da celestial claridade das águas, que são cobertas por suas eternas sombras, da jovem que ele encontrou em suas margens,[27] e da chegada de Beatriz em uma nuvem de flores, sob um véu branco, coroada de ramos de oliveira, envolta em um manto verde e vestida em púrpura de vivas flamas.[28]

O poeta, atravessando o próprio coração da terra, conseguiu chegar até à luz: na escuridão do mundo inferior só podia distinguir a figura, no Purgatório acende-se para ele a luz, ainda como que com a matéria terrestre, e torna-se cor. No Paraíso só resta a pura música da luz, o reflexo cessa, e o poeta eleva-se gradualmente à intuição da incolor, pura substância da divindade.

A visão do sistema do mundo, da qualidade dos astros e da medida de seu movimento, ao tempo do poeta revestida de dignidade mitológica, é o fundamento sobre o qual se apóiam suas invenções nessa parte do poema; e se, nessa esfera da absolutez, ele entretanto deixa lugar para graus e distinções, suprime-os de novo pela esplêndida palavra que faz pronunciar uma das almas irmãs, com que se encontra na Lua: que todo *onde*, no céu, é Paraíso.[29]

[25] A referência às "metamorfoses da antiguidade" está em Dante mesmo, que inicia a passagem mencionada, referente à metamorfose entre os ladrões e as serpentes (*Inferno*, Canto XXV, versos 94 e seguintes), com estes versos: *Cale-se o bom Lucano, onde doutrina/ sobre Sabélio mísero e Nassídio,/ e se ouça a voz que mor portento ensina.// Calem-se as artes pelas quais Ovídio/ em fonte fez, num átimo, a Aretusa,/ e a Cádimo mudou em triste ofídio.// Como ali, não mostrou a sua musa/ duas raças diversas, frente à frente,/ tomarem uma da outra a forma infusa.* O criador da *Naturphilosophie*, ao ressaltar a superioridade dessa "troca de matéria" *(Stoff-Wechsel)* sobre a simples mudança de forma *(metamorphosis)*, não poderia deixar de ter em mente que a palavra *Stoffwechsel*, em alemão, é termo científico — e significa *metabolismo*.

[26] O adjetivo *plastisch*, conforme o uso da época, refere-se, aqui, à escultura, assim como *pittoresk* à pintura. A *Filosofia da Arte* estabelece a gradação escultura-pintura-música como espelhamento da gradação das *Potenzen*.

[27] Dante se encontra então no Monte do Purgatório, Éden ou Paraíso Terreal (*Purgatório*, Canto XXVIII). A jovem que ele vê do outro lado do rio Letes, colhendo flores e cantando, será identificada no Canto XXXIII como Matelda (presumivelmente a Condessa Matelda de Canossa).

[28] Cf. *Purgatório*, Canto XXX, versos 22 a 33: *Já vi, pela manhã, todo o levante/ tornar-se róseo, enquanto, do outro lado,/ quedava sob a sombra o céu restante;// e o círculo do sol subir toldado,/ em meio à transparência dos vapores,/ de sorte a ser, sem dano, contemplado:// assim, por entre a profusão das flores,/ que ali de mãos angélicas saía,/ ornando o carro com variadas cores,// sob alvíssimo véu, a que cingia/ um ramo de oliveira, e verde manto,/ em traje rubro, uma mulher surgia.*

[29] Picarda Donati, *Vergine sorella*, i. e., irmã da ordem franciscana, encontra-se no primeiro céu ou céu lunar, o mais inferior, e explica ao poeta por que as almas ali estão contentes com sua condição (*Paraíso*, Canto III, versos 70 a 90): *"O nosso anseio, irmão, se aquieta ao bem/ da caridade e o faz por entender/*

É conseqüência do plano geral do poema que, justamente durante a elevação através do Paraíso, sejam discutidas as proposições mais altas da teologia. A alta veneração para com essa ciência é prefigurada pelo amor a Beatriz. É necessário que, à proporção que a intuição se dissolve no puro universal, a poesia se torne música, a figuração desapareça e que, a esse respeito, o Inferno apareça como a parte mais poética. Só que aqui nada deve ser tomado à parte, e a excelência específica de cada uma das partes só é assegurada e verdadeiramente cognoscível pela concordância com o todo. Se a proporção das três partes é captada no todo, reconhece-se como necessário que o Paraíso seja o puramente musical e lírico, mesmo no propósito do poeta, que exprime a este, também nas formas exteriores, pelo uso mais freqüente das palavras latinas dos hinos litúrgicos.

A admirável grandeza do poema, que refulge na interpenetração de todos os elementos da poesia e da arte, chega inteiramente, desse modo, à aparição *(Erscheinung)* exterior. Essa obra divina não é plástica, nem pitoresca, nem musical, mas tudo isso ao mesmo tempo e em concordante harmonia: não é dramática, nem épica, nem lírica, mas também destes gêneros uma mistura inteiramente própria, única, sem exemplo.

Acredito ter mostrado, ao mesmo tempo, que ele é profético, exemplar, para toda a poesia moderna. Capta em si todas as suas determinações e sobressai-se à sua matéria, ainda multiplamente misturada, como a primeira planta que se espraia sobre a terra e para o céu, o primeiro fruto da transfiguração. Aqueles que querem conhecer a poesia do tempo mais tardio, não segundo conceitos superficiais, mas em sua fonte, que freqüentem este grande e rigoroso espírito, para saber por que meios a totalidade do tempo moderno é abrangida — e que não é tão fácil de atar o elo que a unifique. Aqueles que não estão destinados a isso, que desde já apliquem a si mesmos as palavras do início da primeira parte:

Deixai partir toda esperança, ó vós que entrais!

que o que temos nos basta e nos convém.// Se fôssemos movidos a ascender/ longe estaria em nós nossa vontade/ da vontade que aqui nos quer manter;// o que não pode ser, na realidade,/ nesta etérea paragem, submetida/ ao bem por sua própria qualidade.// É condição da alta e serena vida/ sujeitar-se à divina volição,/ que torna sua própria, co' ela unida.// Por isto a natural distribuição/ de céu em céu, ao reino inteiro apraz,/ e apraz ao rei da universal criação.// Sua vontade é, para nós, a paz:/ o grande oceano que recebe, à frente,/ o que ela cria e a natureza faz".// E eu vi que tudo ali, coerentemente,/ era um só paraíso, inda que a pia/ graça opere os seus dons diversamente. Aqui é tratado um problema essencial da *dialética da identidade* de Schelling, presente desde as *Cartas sobre o Dogmatismo e o Criticismo:* como articular a *identidade* absoluta e as *diferenças,* sem as quais o pensamento da identidade resulta fantástico e totalitário. Várias vezes, desde o *Sistema do Idealismo Transcendental* de 1801, Schelling faz referência ao "universal oceano da poesia", onde um dia confluirão, reconciliadas, a ciência e a poesia: não seria essa imagem reminiscência da fala de Picarda?

BRUNO
OU
DO PRINCÍPIO DIVINO E NATURAL DAS COISAS*

UM DIÁLOGO

(1802)

* Sirva como esclarecimento provisório a passagem de Platão *(Timeu,* pág. 385): "É preciso distinguir duas espécies de causas, uma necessária, a outra divina, e procurar a divina em todas as coisas, para a aquisição de vida bem-aventurada, na medida em que nossa natureza o admite".** (N. do A.)

** Em grego, no original. A passagem se encontra em *Timeu,* 68e6-69a1. (N. do T.)

ANSELMO

Queres repetir para nós, ó Luciano, aquilo que ontem, quando falávamos da instituição dos Mistérios, afirmaste sobre a verdade e a beleza? *S. W.*, IV, 217

LUCIANO

Minha opinião era que em muitas obras pode haver a mais alta verdade, sem que por isso lhes possa ser atribuído também o galardão da beleza.

ANSELMO

Mas tu, Alexandre, declaravas ao contrário que somente a verdade preenche todos os requisitos da arte e que unicamente por ela uma obra se torna verdadeiramente bela.

ALEXANDRE

Assim afirmei.

ANSELMO

É de vosso agrado que retomemos essa conversação e decidamos agora a controvérsia, que ficou sem decisão, quando o tempo nos obrigou a separar-nos? Pois, afortunadamente, apesar de não termos assumido compromisso explícito, um secreto acordo nos reúne novamente aqui.

LUCIANO

Bem-vinda seja toda onda de diálogo que nos conduz de volta ao rio da fala.

ALEXANDRE

Sempre mais fundo no núcleo das coisas penetra a emulação no diálogo, que, começando brandamente, prosseguindo devagar, se torna, por fim, uma profunda torrente, arrebata os participantes e é para todos uma festa.

ANSELMO

A origem da controvérsia não estava naquilo que havíamos estabelecido sobre os Mistérios e a mitologia, assim como sobre a relação entre o filósofo e o poeta?

LUCIANO

Assim foi.

ANSELMO

Não vos parece bom que deixemos de lado por ora a controvérsia, para que a 218
conversação possa desde logo voltar a sua origem e, em seguida, possamos continuar a construir sem empecilhos, sobre o fundamento seguro assim estabelecido?

ALEXANDRE

Excelente.

ANSELMO

Tu então, Luciano, quando te parece possível que uma obra, sem ser bela, pode ter a mais alta perfeição de verdade, pareces chamar de verdade algo a que nós filósofos talvez não concedêssemos esse nome. Mas tu, Alexandre, quando fazes de uma obra algo belo apenas por sua verdade, suspeitas que possa haver um ponto em que ambas, de maneira igualmente incondicionada, sem que nenhuma delas dependa da outra ou lhe seja subordinada, cada uma sendo por si mesma o supremo, sejam pura e simplesmente uma e a mesma, a tal ponto que uma pode ser posta no lugar da outra e a obra, que exprimiu esse ponto, considerada de maneira plenamente igual sob ambas as propriedades. Não considerais então necessário que procuremos, antes de tudo, chegar a um acordo quanto ao que deve ser chamado de verdade, em seguida também quanto ao que deve ser chamado de beleza, para não identificarmos com a beleza algo qualquer, que só seja considerado assim de maneira subordinada, ou então, quando pusermos aquela verdade, que não o é em si, como incomparável com a beleza, não perdermos de vista, com isso, a única que é verdadeiramente verdade?

LUCIANO

Matéria e objeto dignos da conversação.

ANSELMO

E, se isso te apraz, ó meu excelente amigo, tu que atribuíste à verdade o galardão da beleza, sem considerar que ela conta com poucos que suportam sua face severa ou a visão de sua égide, é a ti que me dirijo.

ALEXANDRE

De bom grado te sigo, para esclarecer-me sobre a idéia da verdade.

ANSELMO

Assim, pondo a verdade acima de tudo e mesmo acima da beleza, meu amigo, tampouco poderás deixar de conferir a ela, além disso, as mais altas propriedades, e não permitirás que se aplique esse venerando nome, a esmo, a tudo aquilo que comumente se compreende nele.

ALEXANDRE

Por certo.

ANSELMO

219 Não concederás, portanto, a propriedade da verdade a nenhum conhecimento que traga consigo uma certeza presente ou, em geral, perecível.

ALEXANDRE

De modo nenhum.

ANSELMO

Por essa razão, jamais atribuirás verdade a um conhecimento tal, que seja mediado apenas pelas afecções imediatas do corpo ou que se refira imediatamente a elas.

ALEXANDRE

Seria impossível, pois sei que estas, juntamente com o objeto que as afeta, estão sujeitas às condições do tempo.

ANSELMO

Pela mesma razão, não concederás verdade a nenhum conhecimento que seja confuso, obscuro, inadequado à coisa tal como esta é em si.

ALEXANDRE

Não, pois são todos de ordem sensível e mediados por afecções.

ANSELMO

Mas designarias, além disso, algo que em geral é dotado da certeza, aliás permanente, mas, nessa medida, apenas subordinada, de que teria validade somente para a maneira-de-considerar do homem ou para alguma outra que não seja a mais alta, com o sublime nome da verdade?

ALEXANDRE

Isso tampouco, se é que há tal certeza.

ANSELMO

Duvidas que haja tal certeza. Vejamos, então, o que opuseste àquela certeza que denominamos perecível, ou onde pões a certeza imperecível.

ALEXANDRE

Necessariamente naquela verdade que não vale somente para as coisas singulares, mas para todas, e não somente por um tempo determinado, mas por todo o tempo.

ANSELMO

Porias, então, efetivamente, a certeza imperecível naquilo que tem, decerto, validade por todo o tempo, mas, no entanto, sempre em referência ao tempo? Não é óbvio que a verdade que vale em geral para o tempo e para coisas no tempo só é imperecível referida àquilo que em si mesmo não é eterno, portanto quando não considerada pura e simplesmente, e em si? Mas é impensável que aquilo que em geral vale apenas para o finito, em- 220
bora valha universalmente para ele, tenha um valor superior a esse próprio finito, e que lhe possamos conceder uma verdade mais que relativa, já que permanece e perece ao mesmo tempo que o finito. Pois quem negará aos homens que todo efeito é precedido por sua causa e que esta certeza, sem ser provada nos objetos, é imediatamente indubitável, pela mera referência do conhecer finito ao conceito do conhecer? Mas, se a mesma proposição, fora da referência ao finito em si, não tem significação, também é impossível que lhe seja atribuída uma verdade. Pois não concordaste comigo que aquilo que é dotado de certeza para uma maneira-de-consideração subordinada não pode ser considerado verdadeiro em sentido genuíno?

ALEXANDRE

Certamente.

ANSELMO

Mas, além disso, não poderás contestar que o conhecimento do finito e do temporal, como tal, só tem lugar no conhecer finito, mas não no absoluto. E te contentarias com

uma verdade que é verdade meramente para o conhecer de seres finitos, e não pura e simplesmente e mesmo com respeito à Deus e ao conhecer supremo; ou todo nosso esforço não visa conhecer as coisas assim como estão prefiguradas naquele entendimento arquetípico, do qual, no nosso, contemplamos as meras cópias?

ALEXANDRE

Isso é difícil de negar.

ANSELMO

Mas, esse conhecer supremo, podes em geral pensá-lo sob condições temporais?

ALEXANDRE

Impossível.

ANSELMO

Ou mesmo apenas como determinado por conceitos que, embora em si universais e infinitos, se referem, contudo, apenas ao tempo e ao finito?

ALEXANDRE

Como determinado por tais conceitos, por certo não, mas, como determinando esses conceitos, sim.

ANSELMO

221 Isso nos é indiferente, aqui; pois no conhecer finito não nos aparecemos como determinando aqueles conceitos, mas como determinados por eles, e, se aparecemos como determinando, é obviamente por um conhecer superior. — Temos, pois, em todos os casos, de admitir como uma proposição estipulada que aquele conhecimento que em geral se refere ao tempo ou à existência temporal das coisas, mesmo que sua origem não seja temporal e mesmo que tenha validade para o tempo infinito, assim como para todas as coisas no tempo, não tem nenhuma verdade absoluta, pois pressupõe um conhecer superior de tal ordem, que é em si mesmo, independentemente de todo tempo e sem nenhuma referência ao tempo, portanto, pura e simplesmente eterno.

ALEXANDRE

Essa conseqüência é inevitável, de acordo com as primeiras pressuposições.

ANSELMO

Portanto, só teremos chegado ao ápice da verdade mesma e só conheceremos e exporemos as coisas com verdade depois que tivermos alcançado com nossos pensamentos a existência intemporal das coisas e seus conceitos eternos.

ALEXANDRE

Não posso negá-lo, embora ainda não tenhas mostrado como podemos alcançá-la.

ANSELMO

Também essa questão não nos importa aqui, já que nos preocupamos meramente com a idéia da verdade, que consideramos indigno colocar em um plano inferior ou

rebaixar de sua altura para que ela seja mais facilmente acessível à maioria. — Mas agrada-te prosseguirmos dessa maneira em nossas investigações?

ALEXANDRE

Certamente.

ANSELMO

Continuemos, pois, a considerar a distinção entre o conhecer eterno e o temporal. Julgas possível que aquilo que denominamos errôneo, defeituoso, imperfeito, e assim por diante, seja tudo isso efetivamente em si, ou que, antes, o é somente em relação a nosso modo-de-consideração?

ALEXANDRE

Não posso pensar que, por exemplo, a imperfeição de alguma obra humana não se verifique efetivamente com relação a essa obra, nem que aquilo que pensamos necessariamente como errôneo não seja também efetivamente falso.

ANSELMO 222

Não deixes, ó amigo, que te escape o sentido da questão. Não falo daquilo que a obra seja, considerada isoladamente, desvinculada do todo. Portanto, se aquele, em vez de uma obra perfeita, produz algo inteiramente defeituoso, e este, em vez de proposições verdadeiras, nada mais produz do que proposições falsas, isto, considerado verdadeiramente, não é nem defeito nem erro. Pelo contrário: se aquele, tal como é constituído, pudesse produzir algo perfeito e algo que não fosse o contra-senso e a tolice, isto é que deveria ser denominado um erro e um defeito efetivos da natureza, duas coisas que são impossíveis. Ora, como ninguém produz senão aquilo que decorre necessariamente, em parte da peculiaridade de sua natureza, em parte dos efeitos que agiram de fora sobre ele, cada um deles exprime, um por seu erro, o outro pela imperfeição de sua obra, a mais alta verdade e a mais alta perfeição do todo, e confirma, por seu exemplo mesmo, que na natureza nenhuma mentira é possível.

ALEXANDRE

Pareces enredar-te em tuas próprias palavras. Pois, se o erro de um é verdade, a imperfeição do outro é perfeição, isso decorre sem dúvida do defeito admitido de sua natureza.

ANSELMO

Que, mais uma vez, considerado em si, não é um defeito. Pois, depois que, por exemplo, aquele foi gerado por tal pai, este determinado por tais efeitos de fora, sua índole atual está inteiramente em regra e é necessária na ordem universal das coisas.

ALEXANDRE

Segundo essa perspectiva, terás apenas de evitar a admissão de um começo da imperfeição.

ANSELMO

Sem dúvida, assim como é impossível, em geral, pensar um começo do temporal. Toda imperfeição só tem lugar naquela perspectiva para a qual a lei de causa e efeito é,

em si mesma, princípio, não para a superior, que, como não admite nenhum começo do finito, põe o imperfeito, desde a eternidade, ao lado do perfeito, isto é, também como perfeição. — Mas não te parece que aquilo que até agora restringimos mais às obras dos
223 homens tem de ser estendido também às obras da natureza e, em geral, a todas as coisas, ou seja, que, considerado em si, nada é lacunar, imperfeito e desarmonioso?

ALEXANDRE

Assim parece.

ANSELMO

E que, por outro lado, elas são imperfeitas apenas para o modo-de-consideração meramente temporal; ou não era assim?

ALEXANDRE

Também isso.

ANSELMO

Mas, vamos adiante, e diz-me se não é admissível que, à natureza criadora, em todas as suas produções, não somente no todo, mas também no singular, esteja prescrito um tipo, segundo o qual ela forma tanto as espécies quanto os indivíduos.

ALEXANDRE

Isso é manifesto, pois vemos as diferentes espécies de animais e plantas exprimirem, próxima ou longinquamente, não somente a mesma forma fundamental, mas também, repetida nos indivíduos da espécie, exatamente a mesma disposição.

ANSELMO

E se chamamos a natureza, na medida em que é o espelho vivo em que todas as coisas estão prefiguradas, de arquetípica, mas a natureza, na medida em que imprime aqueles modelos na substância, de producente, diz-me se temos de pensar a natureza arquetípica ou a producente como submetida à lei do tempo e ao mecanismo.

ALEXANDRE

Não a arquetípica, ao que me parece, pois o arquétipo de toda criatura tem de ser pensado como sempre igual a si e imutável, e até mesmo como eterno, portanto de maneira nenhuma como submetido ao tempo, nem como nascido nem como perecível.

ANSELMO

Portanto, são as coisas na natureza producente, que não estão submetidas por vontade livre, mas obrigatoriamente, ao serviço da vaidade. Mas aqueles arquétipos eternos das coisas são como que os filhos e descendentes imediatos de Deus, e por isso está dito em um texto sagrado que a criatura aspira e anseia pelo esplendor dos filhos de Deus, que é a excelência daqueles arquétipos eternos. Pois é necessário que na natureza arque-
224 típica, ou em Deus, todas as coisas, porque estão libertas da condição do tempo, sejam também muito mais esplêndidas e excelentes do que são em si mesmas. A Terra, por exemplo, que foi feita, não é a verdadeira Terra, mas uma imagem da Terra na medida em que não foi feita e nem nasceu nem jamais perecerá. Mas na idéia da Terra estão tam-

empresta o mesmo nome da beleza em e para si mesma, não será tão facilmente conduzido por aquela a representar-se esta; mas o recém-iniciado, ao ver um semblante divino, no qual a beleza ou, antes, o arquétipo incorpóreo é imitado, assombra-se e começa por aterrorizar-se, pois sobrevém a ele um medo semelhante ao anterior, mas em seguida o adora como a uma divindade. Estes, que viram a beleza em e para si mesma, estão também habituados, sem se perturbarem com as lacunas impostas pela coação das causas à natureza renitente, a ver no decalque imperfeito o arquétipo e a amar tudo o que lhes recorda a anterior beatitude da intuição. Aquilo que em cada figura viva contradiz o arquétipo da beleza deve ser concebido a partir do princípio natural, mas nunca aquilo que lhe é conforme, pois este é, segundo sua natureza, anterior, e seu fundamento está na própria natureza ideal e na unidade que temos de pôr entre a natureza producente e a natureza arquetípica; e essa unidade também se torna manifesta porque a beleza aparece por toda parte onde o curso natural o permite, mas ela mesma nunca nasceu e, onde parece nascer (mas sempre apenas parece), somente pode nascer porque é. Portanto, se denominas bela uma obra ou coisa, somente esta obra nasceu, mas não a beleza, que,
226 segundo sua natureza e, portanto, no meio do tempo, é eterna. Desse modo, ao fazermos o balanço de nossas conclusões, resulta, não somente que os conceitos eternos são mais excelentes e mais belos do que as próprias coisas, mas, antes, que somente eles são belos, e mesmo que o conceito eterno de uma coisa é necessariamente belo.

ALEXANDRE

Contra essa conclusão nada há a objetar. Pois é necessário que, se a beleza é algo intemporal, cada coisa seja bela somente por seu conceito eterno; é necessário, se a beleza nunca pode nascer, que ela seja o primeiro, o positivo, a própria substância das coisas; é necessário, se o oposto da beleza é mera negação e limitação, que esta não possa chegar até aquela região onde não se encontra nada que não seja realidade e que, portanto, os conceitos eternos de todas as coisas sejam os únicos belos, e o sejam necessariamente.

ANSELMO

Mas não havíamos concordado antes que justamente esses conceitos eternos das coisas são também os únicos verdadeiros, e que o são absolutamente, e todos os outros são ilusórios, ou apenas relativamente verdadeiros, e que conhecer as coisas com absoluta verdade significa o mesmo que: conhecê-las em seus conceitos eternos?

ALEXANDRE

Sem dúvida havíamos concordado.

ANSELMO

Não indicamos, então, a suprema unidade da verdade e da beleza?

ALEXANDRE

Não posso contradizer-te, depois que me enredaste nessa conclusão.

ANSELMO

Tinhas, pois, toda razão ao julgares que uma obra de arte é bela unicamente por sua verdade, pois não creio que por verdade entendeste algo pior, ou inferior, do que os arquétipos intelectuais das coisas. Além dessa, porém, temos ainda uma verdade subordi-

nada e enganosa, que toma emprestado o nome daquela, sem ser-lhe igual segundo a coisa mesma, e que, em parte, consiste em um conhecimento confuso e obscuro, mas sempre em um conhecimento meramente temporal. Essa espécie de verdade, que pactua mesmo com o que é imperfeito e temporal nas formas, com aquilo que lhe é imposto de 227
fora e que não se desenvolveu vitalmente a partir de seu conceito, só pode ser tornada regra e norma da beleza por aquele que nunca contemplou a beleza eterna e sagrada. Da imitação dessa verdade nascem aquelas obras nas quais admiramos apenas a arte com que atingem o natural, sem poder vinculá-lo com o divino. Mas dessa verdade nem sequer pode ser dito, como o fez Luciano, que é subordinada à beleza, mas antes que não tem absolutamente nada em comum com ela. Mas aquela única alta verdade não é contingente à beleza, nem esta a ela, e, assim como a verdade que não é beleza também não é verdade, inversamente a beleza que não é verdade também não pode ser beleza, e disto temos, nas obras que nos cercam, ao que me parece, exemplos manifestos. Pois não vemos a maioria oscilar entre dois extremos: uns, que querem produzir a mera verdade, entregarem-se à tosca naturalidade e, inteiramente voltados para aquela, descuidarem-se, por outro lado, daquilo que não pode ser dado por nenhuma experiência; e outros, inteiramente desprovidos de verdade, produzirem uma vazia e débil aparência de forma, que os ignorantes admiram como beleza?

Mas, ó amigo, depois que demonstramos a suprema unidade da beleza e da verdade, parece-me também demonstrada a da filosofia com a poesia; pois a que aspira aquela, se não justamente àquela verdade eterna, que é uma e a mesma que a beleza, e esta àquela beleza inata e imortal, que é uma e a mesma que a verdade? Mas é de teu agrado, ó caro, que explicitemos ainda essa relação, para, desse modo, retornarmos ao ponto de onde partimos?

ALEXANDRE

Certamente o desejo.

ANSELMO

A suprema beleza e verdade de todas as coisas é, pois, intuída em uma e mesma idéia.

ALEXANDRE

Assim o estipulamos.

ANSELMO 228

E essa idéia é a do eterno.

ALEXANDRE

Não é outra.

ANSELMO

E, assim como naquela idéia verdade e beleza são um, assim são também um nas obras que se igualam àquela idéia.

ALEXANDRE

Necessariamente.

ANSELMO

Mas o que consideras como o produtor de tais obras?

ALEXANDRE

É difícil dizer.

ANSELMO

Toda obra é necessariamente finita?

ALEXANDRE

Naturalmente.

ANSELMO

Mas o finito, dissemos, é perfeito por ser vinculado ao infinito.

ALEXANDRE

Correto.

ANSELMO

E através de que acreditas que o finito possa ser vinculado ao infinito?

ALEXANDRE

Obviamente, apenas através daquilo em relação ao qual era anteriormente um com ele.

ANSELMO

Portanto, através do próprio eterno.

ALEXANDRE

Isso é claro.

ANSELMO

Portanto, também uma obra que expõe a suprema beleza só pode ser produzida pelo eterno?

ALEXANDRE

Assim parece.

ANSELMO

Mas pelo eterno considerado pura e simplesmente ou pelo eterno na medida em que se refere imediatamente ao indivíduo produtor?

ALEXANDRE

Por este último.

ANSELMO

Mas através de que acreditas que se refere a este?

ALEXANDRE

Não atino de imediato.

Anselmo

Não dissemos que todas as coisas estão em Deus somente por seus conceitos eternos?

Alexandre

Certamente.

Anselmo 229

O eterno, portanto, refere-se a todas as coisas através de seus conceitos eternos e, desse modo, ao indivíduo produtor através do conceito eterno do indivíduo, que está em Deus e é tão um com a alma quanto a alma com o corpo.

Alexandre

Esse conceito eterno do indivíduo, pois, nós o consideraremos como o produtor de uma obra em que está exposta a suprema beleza.

Anselmo

Indiscutivelmente. Mas essa beleza que é exposta na obra, é, ela mesma, mais uma vez, o eterno?

Alexandre

Sem dúvida.

Anselmo

Mas o eterno considerado pura e simplesmente?

Alexandre

Não parece, pois este só é produzido pelo eterno na medida em que é o conceito eterno de um indivíduo e se refere imediatamente a este.

Anselmo

O eterno, pois, naquilo que é produzido, também não é exposto em si, mas apenas na medida em que se refere a coisas singulares, ou é o conceito de tais coisas.

Alexandre

Necessariamente.

Anselmo

Mas quais coisas, as que estão vinculadas com o conceito eterno do indivíduo ou as que não estão?

Alexandre

Necessariamente as que estão vinculadas com ele.

Anselmo

Não terá esse conceito, necessariamente, uma perfeição tanto mais esplêndida quanto mais de perto estiver vinculado a ele, em Deus, o conceito de todas as outras coisas?

Alexandre

Indiscutivelmente.

Anselmo

Não vemos, então, que, quanto mais perfeito aquele conceito, e como que mais orgânico, tanto mais apto estará o produtor a expor outras coisas que não ele próprio, e mesmo a distanciar-se inteiramente de sua individualidade, e que, em contrapartida, quanto mais imperfeito aquele, e mais singular, tanto mais inepto será este a manifestar em formas, por mais cambiantes que sejam, algo outro que ele próprio?

Alexandre

Isso tudo é bastante claro.

Anselmo

230 Mas também não fica manifestamente claro, a partir disto, que o produtor não expõe a beleza em e para si mesma, mas apenas a beleza em coisas, portanto sempre apenas a beleza concreta?

Alexandre

Manifestamente.

Anselmo

Mas o produtor não se iguala, também nisto, àquele de quem ele é a emanação? Pois também aquele, ou seja, Deus, acaso revelou em algum lugar do mundo sensível a beleza tal como está nele mesmo, e não dá, em vez disso, às idéias das coisas, que estão nele, uma vida própria e independente, fazendo-as viverem como almas de corpos singulares? E aliás não é justamente por isso que toda obra cujo produtor é o conceito eterno do indivíduo tem uma dupla vida, uma independente em si mesma, outra naquele que a produz?

Alexandre

Necessariamente.

Anselmo

Uma obra, pois, que não viva em si mesma e não perdure por si, independentemente de seu produtor, também não consideraremos como uma obra cuja alma é um conceito eterno.

Alexandre

Isso seria impossível.

Anselmo

Mas não estabelecemos, além disso, que toda coisa em seu conceito eterno é bela? Assim, aquele que produz uma obra, tal como o admitimos, e o próprio produto são um, ou seja, ambos belos. O belo, portanto, produz o belo; o divino, o divino.

Alexandre

Isso é evidente.

Anselmo

E, como o belo e o divino no indivíduo produtor referem-se imediatamente apenas a esse indivíduo, é pensável que, nessa medida, está nele, ao mesmo tempo, a idéia do di-

vino em si e para si; ou, pelo contrário, esta não está necessariamente em um outro, ou seja, nele mesmo, mas não como conceito imediato do indivíduo, e sim considerado pura e simplesmente?

ALEXANDRE

Necessariamente o último.

ANSELMO

Portanto, não é concebível, além disso, que aqueles que são aptos a produzir obras 231
belas sejam muitas vezes os que menos possuem a idéia da beleza e da verdade em e para si mesma, justamente porque são possuídos por ela?

ALEXANDRE

Isso é natural.

ANSELMO

E, na medida em que o produtor não conhece o divino, ele aparece necessariamente, como tal, mais como um profano do que como um iniciado. Mas, embora não o conheça, ele o exerce por natureza e manifesta, sem o saber, àqueles que o entendem, os mais ocultos dos segredos, a unidade da essência divina e natural e a interioridade daquela natureza sacratíssima, em que não há nenhuma oposição; por isso os poetas, já na mais alta antiguidade, foram venerados como os intérpretes dos deuses e como homens impelidos e inspirados por eles. Mas não te parece que chamaremos com razão, a todo conhecimento que mostra as idéias somente nas coisas, exotérico, e, em contrapartida, aquele que mostra os arquétipos das coisas em e para si mesmos, esotérico?

ALEXANDRE

Com toda razão, parece-me.

ANSELMO

Mas o produtor jamais exporá a beleza em e para si mesma, e sim em coisas belas.

ALEXANDRE

Assim dissemos.

ANSELMO

Também não é pela própria idéia da beleza, mas apenas pela faculdade de produzir tantas coisas semelhantes a ela quantas forem possíveis, que é reconhecida sua arte.

ALEXANDRE

Indiscutivelmente.

ANSELMO

Sua arte, portanto, é necessariamente exotérica.

ALEXANDRE

Entende-se.

ANSELMO

232 O filósofo, porém, esforça-se, não por conhecer o verdadeiro e o belo singulares, mas a verdade e a beleza em e para si mesmas.

ALEXANDRE

Assim é.

ANSELMO

Exerce, pois, interiormente, o mesmo serviço divino que o produtor exerce exteriormente sem sabê-lo.

ALEXANDRE

Obviamente.

ANSELMO

Mas o princípio do filosofante não é o conceito eterno na medida em que se refere ao indivíduo, mas considerado pura e simplesmente, e em si mesmo.

ALEXANDRE

Assim teremos de concluir.

ANSELMO

E a filosofia é necessariamente, segundo sua natureza, esotérica, e não precisa ser mantida em segredo, mas, antes, é secreta por si mesma.

ALEXANDRE

Isso é claro.

ANSELMO

Mas não temos de considerar justamente isso como essencial ao conceito dos Mistérios, ou seja, que o são mais por si mesmos do que por disposições exteriores?

ALEXANDRE

Disso parece que os próprios antigos já nos deram o exemplo.

ANSELMO

Com toda certeza, pois, embora a Hélade inteira pudesse ter acesso aos Mistérios e a participação neles fosse considerada como uma felicidade universal, a ponto de Sófocles[2] apresentar uma de suas personagens falando deste modo:

Oh! dos mortais
Felizes aqueles, que assim contemplando esta sagração
Mudam-se para o Hades! Pois é sua parte, somente ali
Ainda viver, mas para os outros tudo ali é profano,

[2] Em um fragmento, que Plutarco conservou e que se encontra em *Opp. Soph.*, ed. Brunk, tomo IV, pág. 686. (N. do A.)

e de Aristófanes colocar na boca do coro dos bem-aventurados que se despediam, nas 233
Rãs, as palavras:

Pois para nós somente é sol aqui
E alegre luz, assim tantos,
Participantes uma vez da sagração,
Pelo santo direito do costume
Com estrangeiros sempre e com
Concidadãos viveram,

nem por isso deixavam de ser segredos e, como tais, venerados e rigorosamente observados, de onde temos de concluir que devia haver algo em sua natureza que, embora comunicado a uma grande multidão, não podia ser dessacralizado.

Mas a finalidade de todos os Mistérios não é outra senão mostrar aos homens os arquétipos de tudo aquilo de que estão habituados a ver somente as cópias, o que ontem Polihímnio, que estava presente, foi o último a explicitar com muitos fundamentos. Pois, no caminho de volta à cidade, quando falávamos do conteúdo dos Mistérios, ele dizia que em vão nos esforçávamos por inventar doutrinas mais sagradas ou símbolos e sinais mais significativos do que foram ensinadas e representados pelos antigos. E, quanto às primeiras, dizia ele, nos Mistérios os homens aprenderam pela primeira vez que, além das coisas que são constantemente alteradas e se convertem em múltiplas formas, há algo imutável, uniforme e indivisível, e que aquilo que há de mais semelhante ao divino e imortal é a alma e o que mais se assemelha ao multiforme, divisível e sempre mutável é o corpo. E as coisas singulares, através daquilo que nelas seria discernível e particular, ter-se-iam separado do Igual em e para si mesmo, embora, naquilo pelo qual são iguais a si mesmas e individuais, trouxessem consigo à temporalidade um decalque e como que o cunho daquele pura-e-simplesmente indivisível. E, como notamos essa semelhança das coisas concretas com o Igual em si mesmo e percebemos que estas, embora se esforcem por ser semelhantes àquele na unidade, nunca alcançam inteiramente essa semelhança, é preciso que tenhamos conhecido o arquétipo do Igual em e para si mesmo, pura e simplesmente indivisível, de maneira intemporal, como que antes do nascimento, o que eles exprimiam através de um estado da alma, anterior ao presente, em que esta teria tomado parte na intuição imediata das idéias e arquétipos das coisas, e do qual somente pela unificação com o corpo e a passagem à existência temporal teria sido arrancada. Os Mistérios seriam, por isso, representados como uma instituição destinada a levar aqueles que tomam parte neles, por purificação da alma, à reminiscência das idéias, outrora intuídas, do verdadeiro, belo e bom em si, e, com isso, à suprema bem-aventurança. E,
como no conhecimento do eterno e inalterável consiste a sublime filosofia, a doutrina dos 234
Mistérios não teria sido nada outro que a mais sublime, a mais sagrada e a mais excelente filosofia, legada pela mais remota antiguidade, de tal modo que os Mistérios estão efetivamente para a mitologia como acreditamos que a filosofia está para a poesia, e, portanto, é com bom fundamento que concluímos que a mitologia deveria, decerto, ser deixada a cargo dos poetas, mas a instituição dos Mistérios a cargo dos filósofos. Somente depois de termos reconduzido a conversação até este ponto, podeis também julgar se e de que modo quereis levá-la adiante, a partir dele.

LUCIANO

Abre-se diante do diálogo uma trajetória demasiado bela para que possais deter-vos.

ALEXANDRE

Também me parece assim.

ANSELMO

Ouvi, então, minha proposta. Parece-me, pois, que devemos continuar a falar sobre a instituição dos Mistérios e a índole da mitologia, e, aliás, o mais conveniente me pareceria que aquele que até agora esteve presente, como convidado, a nossos diálogos, Bruno, falasse sobre que espécie de filosofia acredita que tenha de ser ensinada nos Mistérios e contenha aquele estímulo à vida bem-aventurada e divina, que pode ser exigido legitimamente de uma doutrina sagrada; e, em seguida, que Polihímnio retomasse o fio onde aquele o tivesse abandonado e descrevesse as imagens sensíveis e ações pelas quais tal filosofia pode ser exposta; enfim, como for o caso, um de nós ou todos nós em conjunto completássemos a conversação sobre mitologia e poesia.[3]

BRUNO

Eu pareceria ingrato se, tantas vezes e tão ricamente acolhido por vós, não vos comunicasse por minha vez, da melhor maneira que fosse capaz, algo de meu.

Assim, dirijo-me, pois, não querendo faltar ao que manda o dever, não aos detentores dos Mistérios terrestres, mas aos regentes dos segredos eternos, que são celebrados
235 pela luz dos astros, pela translação das esferas, pela morte e renascimento das espécies sobre a Terra; e rogo-lhes, primeiramente, que me permitam chegar à intuição do invulnerável, simples, são e santo; depois, que me livrem dos males sob os quais, em maior ou menor grau, na vida como na arte e na ação como no pensamento, a maioria padece de igual maneira, ao pretender furtar-se ao destino implacável, que ordenou que o mundo não consistisse apenas em vida, mas também em morte e, inversamente, não somente em corpo, mas também em alma, e que o universo estivesse sujeito a uma sorte inteiramente igual à do homem: ser uma mistura de imortal e mortal, e não apenas de finito, nem apenas de infinito.

Mas em seguida dirijo-me a vós, suplicando que me perdoeis, se não vos digo, tanto, qual filosofia considero a melhor para ser ensinada nos Mistérios, mas, antes, exponho aquela da qual sei que é a verdadeira, e mesmo esta não em si mesma, mas apenas o solo e o fundamento sobre o qual tem de ser construída e executada. Em seguida, também, que me concedais desenvolver os pensamentos de minha mente, não por mim mesmo em uma fala contínua, mas, como vós mesmos costumais fazer, perguntando ou também respondendo, conforme o caso, e particularmente que me permitais eleger um dentre vós para que, interrogado por mim, responda ou, interrogando-me, receba a resposta. E, se isso vos apraz, e apraz a ele, peço a nosso Luciano que seja ele a partilhar comigo a fala, da maneira que for de seu agrado. Mas, para colocar no fundamento do diálogo, o que encontraríamos, eu ou nós todos, de mais excelente, é sobre o que poderíamos todos con-

[3] Este não é o plano do próprio diálogo *Bruno*, mas da série de diálogos projetada como continuação, e que não foi escrita. A matéria do segundo diálogo, conduzido por Polihímnio, estaria contida, segundo Schelling, no texto de 1804, *Filosofia e Religião:* seu assunto, de acordo com o projeto geral do sistema, seria a relação entre o ideal e o divino (filosofia prática), assim como este primeiro trata do natural e do divino (filosofia teórica). O terceiro, sobre a mitologia e a poesia, deveria ser, provavelmente, uma réplica ao *Diálogo sobre a Poesia* de Friedrich Schlegel, publicado em 1800, e, em particular, ao célebre *Discurso sobre a Mitologia,* pronunciado neste por Ludovico, personagem, aliás, em que já se reconheceu um decalque do próprio Schelling. Mas o único diálogo escrito posteriormente por Schelling, *Clara*, não tem mais relação com o *Bruno* e pertence ao circuito da *Spätphilosophie*. (N. do T.)

cordar, Anselmo, senão aquilo a que nos conduziste, a idéia daquilo em que todas as oposições são, não tanto unificadas, mas, antes, unas, e não tanto suprimidos, mas, antes, absolutamente não separadas?

Antes de tudo, pois, louvo-o como o primeiro, que precede tudo, porque, sem levá-lo em consideração, somente dois casos são possíveis: ou pôr a unidade que tem a oposição 236
contraposta a ela como o primeiro, mas nesse caso ela mesma é posta com uma oposição; ou as oposições, mas nesse caso estas são pensadas sem a unidade, o que é impossível, pois tudo o que se opõe só é oposto verdadeiramente e de maneira real por dever ser posto em um e no mesmo.

LUCIANO

Cuida, ó dileto (pois quero dar seqüência a tua exigência, e cedo recordar-te dela), de não te envolveres logo de início em contradições. Pois a unidade está necessariamente contraposta à oposição e, portanto, como sem a oposição ela é tão pouco pensável quanto esta sem ela, deve ser também impossível pôr a unidade sem pô-la com uma oposição.[4]

BRUNO

Somente uma coisa, ó excelente, parece ter-te passado despercebida: a saber, como fazemos da unidade de todas as oposições o primeiro, mas a própria unidade, juntamente com aquilo que denominamos oposição, forma, por sua vez, uma oposição, e aliás a suprema, nós, para fazer daquela unidade a suprema, temos de pensar também essa oposição, juntamente com a unidade que se contrapõe a ela, como compreendida naquela, e determinar aquela unidade como a unidade em que a unidade e a oposição, o igual a si mesmo e o desigual, são um.

LUCIANO

Pareces, por certo, esquivar-te muito bem dessa armadilha, ao pores uma unidade que, por sua vez, vincula a unidade e a própria oposição. Mas como podes admitir a oposição com relação a esta sem, por isso mesmo, pô-la também com relação àquela? Portanto, de maneira nenhuma pareces chegar a uma unidade pura, e a uma unidade tal, que não fosse turvada pela diferença.

BRUNO

Parece, ó amigo, que dizes, tanto da unidade que se opõe à diferença, quanto da superior, na qual aquela mesma é una com esta, que ela é turvada, mas, seja de qual das duas tenhas essa opinião, penso persuadir-te do contrário. Pois se dizes que, com relação àquela unidade superior, a unidade e a diferença se contrapõem e que, portanto, ela mesma é afetada de um oposto, nego-te o primeiro ponto, ou seja, que, com relação a ela, unidade e diferença sejam opostas. Podes, portanto, querer atribuir o ser-turvada pela 237
diferença somente àquela unidade que é oposta à diferença e na medida em que lhe é

[4] Pela posição que assume desde esta sua primeira intervenção mais longa, Luciano costuma ser considerado como o representante de Fichte: o porta-voz da doutrina-da-ciência e daquilo que Schelling denomina o "idealismo transcendental". Mas sua docilidade como interlocutor, que o leva a proceder sempre como discípulo, impede sua identificação com o próprio Fichte. Dir-se-ia, melhor, que sua função é a de expor o ponto de vista "unilateral" da doutrina-da-ciência tal como Schelling a entende, já "digerida", sob essa forma, pela filosofia-da-identidade. (N. do T.)

oposta, mas não àquela que está acima desta e com relação à qual essa própria oposição não existe. Ou não é assim?

LUCIANO

Por ora quero concedê-lo.

BRUNO

Dizes, pois, que a unidade é turvada na medida em que está oposta à diferença?

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

Mas oposta como: pura e simplesmente ou apenas relativamente?

LUCIANO

O que denominas pura e simplesmente oposto e o que denominas relativamente oposto?

BRUNO

Relativamente oposto denomino aquilo que, em um terceiro, pode deixar de ser oposto e tornar-se um. Absolutamente oposto, aquilo de que isso não pode ser pensado. Pensa dois corpos de natureza oposta, que podem misturar-se e com isso produzir um terceiro, e terás um exemplo do primeiro. Pensa o objeto e a imagem do objeto refletida pelo espelho, e tens um exemplo do outro. Pois: podes pensar um terceiro em que a imagem poderia passar ao objeto, o objeto à imagem, e não estão eles, justamente porque um é objeto e a outra é imagem, necessariamente separados, eterna e pura e simplesmente?

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

Que espécie de oposição terás de pôr, então, entre a unidade e a diferença?

LUCIANO

Necessariamente da última espécie, segundo tua opinião, já que, para ti, somente em algo superior podem ser um.

BRUNO

Excelente; mas, essa unidade, tu a puseste como suprimida. Pois não é verdade que, para ti, a unidade só podia ser turvada na medida em que era oposta à diferença?

LUCIANO

Assim foi.

BRUNO

238 Mas oposta à diferença ela só é se a unidade superior for pensada como suprimida; portanto, só podias pensar ambas como relativamente opostas.

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

Na medida em que são opostas apenas relativamente, também só poderão ser relativamente um, e delimitar-se e restringir-se mutuamente, como os dois corpos que tomamos acima.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

E somente na medida em que se delimitam e restringem mutuamente a unidade é turvada, e com isto entendes, por certo, que ela se torna participante da diferença.

LUCIANO

Perfeitamente correto.

BRUNO

Pões, portanto, necessariamente, ao pores a unidade como turvada, uma relação de causa e efeito entre ambas, como aqueles que, filosofando a esmo, põem, aqui a unidade, ali a diversidade, fazem aquela agir sobre esta, esta sobre aquela, e ambas se acomodarem uma à outra.

LUCIANO

Os deuses me guardem de admitir seriamente isso.

BRUNO

Então também não podes admitir seriamente que pomos aquela unidade, que contrapusemos à oposição, necessariamente como turvada.

LUCIANO

Sem dúvida, não. — Mas como: não se segue de tua opinião que apenas aquilo que se opõe absolutamente pode ser absolutamente um, e inversamente?

BRUNO

Sem dúvida, é o que se segue. Pensa apenas aquilo que já pensaste, e diz-me se podes pensar uma unidade mais perfeita do que entre o objeto e sua imagem, embora seja absolutamente impossível a junção de ambos em um terceiro. Por isso tu os pões como unificados por algo superior, no qual aquilo pelo qual a imagem é imagem e aquilo pelo qual o objeto é objeto, ou seja, a luz e o corpo, são outra vez um só. E se pões uma fatalidade tal — e essa ordem do mundo — que, universalmente, se o objeto é, também a imagem 239
é e, se a imagem é, também o objeto é, então ambos estarão juntos necessariamente e por toda parte, porque não estão juntos em parte alguma, e justamente por essa razão. Pois o que se contrapõe absoluta e infinitamente só pode, também, ser unificado infinitamente. Mas aquilo que está infinitamente unificado não pode separar-se em nada, e nunca; portanto, aquilo, que nunca e em nada está separado e que está junto pura e simplesmente, é, por isso mesmo, pura e simplesmente oposto entre si. Daquilo, pois, em

que a unidade e a oposição são um, tens de separar aquela por si mesma, mas opor a ela, relativamente, a diferença, para fazer com que ela seja turvada por esta; mas aquilo te é impossível, pois ela nada é fora daquela unidade absoluta. Mas, com relação a esta, não pode ser pensada como turvada por diferença, pois com relação a ela não está, em geral, contraposta à diferença. Aqui, portanto, não há nada mais que transparência; pois tu mesmo vês e já admitiste que, com relação à unidade absoluta, a qual, concebendo o finito, concebe também o infinito, não unificados, mas inseparados, não há escuridão nem mistura.

LUCIANO

Mas tens certeza de ter suprimido todas as oposições com aquilo que denominaste a unidade da unidade e da oposição; e como se relacionam com ela as outras oposições que costumas fazer na filosofia?

BRUNO

Como poderia eu não estar certo do primeiro ponto, uma vez que um dos dois é necessário: ou as outras oposições que são feitas têm de cair sob aquilo que denominamos oposição, ou sob aquilo que denominamos a unidade e a oposição. Contudo, como pareces duvidar, e para que, ao mesmo tempo, eu te responda sobre o segundo ponto, nomeia-nos a oposição que consideras como a suprema.

LUCIANO

Considero que não pode haver nenhuma superior àquela que exprimimos por ideal e real, assim como, em contrapartida, a suprema unidade parece-me ter de ser posta na unidade do fundamento ideal e do fundamento real.

240 BRUNO

Não poderemos ainda contentar-nos com isso, e teremos de pedir-te ainda que nos digas o que te representas como unidade desse fundamento ideal e real.

LUCIANO

A unidade do pensar e do intuir.

BRUNO

Não te levantarei nenhuma controvérsia sobre essa determinação, ó amigo, não te perguntarei se acaso não determinas aquela própria unidade, mais uma vez, como ideal ou como real (pois como poderia ser oposto a um dos dois aquilo que está acima de ambos?), nem investigarei agora se aquilo que denominaste intuição já não é, ela mesma, uma unidade do ideal e do real. Pois agora queremos deixar tudo isso de lado, para apenas continuar a examinar aquilo que pensas como aquela própria unidade do intuir e do pensar. Pois, no entanto, parece-me que com isso exprimes exatamente o mesmo que denominamos unidade da oposição e da unidade, do finito e do infinito. Diz-me, pois, ó excelente, se não consideras a intuição como completamente determinada em cada caso singular e se não afirmaste, da intuição determinada sob cada aspecto, a unidade com o pensar. Pois somente dessa maneira posso pensar tanto uma oposição quanto uma unidade de ambos.

LUCIANO

Assim é efetivamente.

BRUNO

Mas necessariamente pensas a intuição como determinada por algo.

LUCIANO

Certamente, e aliás por outra intuição, e esta outra vez por outra, e assim por diante, ao infinito.

BRUNO

Mas como podes pôr uma intuição como determinada por outra, se não pões esta como discernível daquela e aquela desta, e, portanto, sem pores diferença através da esfera inteira da intuição, de tal modo que cada uma delas é uma intuição particular, e nenhuma é totalmente igual à outra?

LUCIANO

É impossível fazê-lo, a não ser como dizes.

BRUNO

Pensa, em contrapartida, um conceito, o da planta, ou de uma figura, ou o que quiseres, e diz-me se esse conceito se altera e determina do mesmo modo que tuas intuições se 241
alteram e determinam, se consideras várias plantas ou várias figuras uma após a outra, ou se, pelo contrário, esse conceito não permanece inalteravelmente o mesmo e não é adequado a todas as plantas e figuras, por mais diferentes que sejam, de maneira totalmente igual, ou indiferente a todas?

LUCIANO

O último.

BRUNO

Portanto, determinaste as intuições como aquilo que está necessariamente submetido à diferença e o conceito como aquilo que é indiferente.

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Além disso, pensaste a intuição sob a propriedade do particular e o conceito sob a do universal.

LUCIANO

Está claro que assim é.

BRUNO

Que alta e excelente idéia enunciaste, pois, com aquela unidade do intuir e do pensar! Pois o que pode ser pensado de mais esplêndido e excelente do que a natureza daquilo em que, pelo universal, é posto e determinado também o particular, pelo conceito também os objetos, de tal modo que nele mesmo ambos são inseparados; e como, com essa idéia, te arrojaste acima do conhecimento finito, no qual tudo isso é separado, e como te arrojaste ainda mais, acima do pretenso conhecimento dos filósofos imaginários,

que põem primeiro a unidade, depois a diversidade, mas opõem ambas pura e simplesmente uma à outra. Portanto, firmemo-nos nessa idéia e, sem imiscuir algo outro ou negligenciar algo do rigor primeiro com que a pensamos, ponhamos entre o pensar e o intuir uma unidade tal, que aquilo que está expresso em um deles o está necessariamente também no outro, e ambos são um, não meramente em um terceiro, mas em si e antes da separação, e não é tanto ao mesmo tempo, mas, antes, de maneira totalmente igual, que as propriedades de todo outro são aquilo que provém da excelência daquela natureza que em si não é nem um nem o outro, nem mesmo ambos ao mesmo tempo, mas a unidade
242 deles. Mas não vês que, naquilo que denominamos a unidade do intuir e do pensar, está contida também a do finito e do infinito, e vice-versa, e que, portanto, sob expressões diferentes, fizemos de um e mesmo princípio o supremo?

LUCIANO

Acredito vê-lo bem determinadamente. Pois, como todo conceito em si traz consigo uma infinitude, na medida em que é adequado a uma série infinita de coisas assim como à coisa singular, enquanto o particular, que é objeto da intuição, é necessariamente também algo singular e finito, pomos necessariamente, com a unidade do conceito e da intuição, também a do finito e do infinito. Contudo, como esse objeto me parece especialmente digno de consideração, peço-te que prossigas essa investigação e, em particular, que consideres o modo e maneira como estão unificados nele o real e o ideal, o finito e o infinito.

BRUNO

Com razão dizes que aquele objeto é, em geral, especialmente digno de consideração, e aliás dirias muito mais corretamente que ele é o único digno de consideração filosófica, e também o único que a ocupa; pois não é óbvio que a inclinação a pôr o infinito no finito e, inversamente, este naquele é dominante em toda conversação e investigação filosóficas? Essa forma de pensar é eterna, como a essência daquilo que nela se exprime, nem começou agora nem jamais cessará; é, como diz Sócrates segundo Platão, [5] a propriedade imortal, que nunca envelhece, de toda investigação. O jovem que a provou pela primeira vez alegra-se como se tivesse descoberto um tesouro de sabedoria e, inspirado por sua alegria, dedica-se com prazer a toda investigação, ora coligindo tudo o que lhe aparece na unidade do conceito, ora dissolvendo e repartindo tudo na multiplicidade. Essa forma é um dom dos deuses aos homens, que Prometeu trouxe à Terra ao mesmo tempo que o fogo puro do céu. Em tal disposição das coisas, sendo de infinito e finito
243 tudo o que é respeitado como eterno, e tudo o que distinguimos verdadeiramente tendo de ser um ou o outro, é necessário que de tudo haja uma única idéia e, portanto, inversamente, que tudo esteja em uma única idéia. Pois a idéia distingue-se do conceito, ao qual cabe apenas uma parte de sua essência, por ser este mera infinitude e, justamente por isso, também imediatamente oposto à pluralidade, enquanto aquela, unificando pluralidade e unidade, finito e infinito, relaciona-se com ambos de maneira totalmente igual. E, como anteriormente já fomos instruídos de que a filosofia só tem de ocupar-se com os conceitos eternos das coisas, a idéia de todas as idéias será então o único objeto de toda filosofia, e esta não é outra senão aquela que contém, expressa nela, a inseparabilidade do diverso e do uno, do intuir e do pensar. A natureza dessa unidade é a mesma da beleza e da verdade. Pois é belo aquilo em que o universal e o particular, a espécie e o indivíduo,

[5] Na passagem do *Filebo*, pág. 217. (N. do A.)

são absolutamente um, como nas figuras dos deuses. Mas também somente isso é verdadeiro. E, como consideramos essa idéia como a suprema medida da verdade, consideraremos também como absolutamente verdadeiro somente aquilo que é verdadeiro com relação a essa idéia, e como verdades meramente relativas e enganosas aquelas às quais, com relação a essa idéia, não cabe nenhuma verdade. Por isso mesmo, pois, teremos de dirigir nossa investigação ao modo de unificação do finito com o infinito naquele ponto supremo. Primeiramente, então, devemos recordar-nos que pusemos uma absoluta inseparabilidade de ambos, de tal modo que a essência do Absoluto não é nem um nem o outro dos dois, e por isso mesmo é absoluta; mas tudo o que é, em relação a esse Absoluto, na medida em que é ideal é imediatamente também real e, na medida em que é real, imediatamente também ideal. Mas é manifesto que esse não é o caso em nosso conhecer, pois neste, ao contrário, aquilo que é ideal, o conceito, aparece como mera possibilidade, mas aquilo que é real, ou a coisa, como efetividade; e isso não atravessa todos os conceitos pelos quais exprimimos aquela oposição entre ideal e real? Não teremos, por exemplo, de dizer que, onde o ideal é inseparado do real e este daquele, também a pluralidade 244
com a unidade, o limite com o ilimitado e, inversamente, estes com aqueles, são um só e estão vinculados de maneira absoluta?

LUCIANO

Assim é efetivamente.

BRUNO

Mas não é óbvio, então, que a unidade, para o conhecer finito, contém a mera possibilidade infinita, enquanto a pluralidade contém a efetividade das coisas, e, além disso, que na realidade ilimitada contemplamos apenas a infinita possibilidade de toda efetividade, enquanto no limite contemplamos sua efetividade, e que, portanto, a negação se torna aqui posição, enquanto a posição se torna negação? Do mesmo modo que aquilo que é considerado como o essencial em todas as coisas, a substância, contém, para aquele conhecer, a mera possibilidade de um ser, enquanto aquilo que é o meramente contingente e é denominado o acidente contém a efetividade; e que, portanto, em suma, no entendimento finito, comparado com a idéia suprema e com o modo de ser de todas as coisas nesta, tudo aparece invertido e como que de cabeça para baixo, mais ou menos como as coisas que vemos espelhadas na superfície da água.

LUCIANO

Tudo isso, que dizes, é difícil de pôr em dúvida.

BRUNO

Não será sem razão, portanto, que concluiremos que, como, com a oposição do ideal e do real, também está posta a da possibilidade e da efetividade por todos os nossos conceitos, também todos os conceitos que repousam sobre essa oposição ou provêm dela não são menos falsos que ela e, com relação à idéia suprema, não têm nenhuma significação?

LUCIANO

É necessário tirar essa conclusão.

BRUNO

Podemos considerar como uma perfeição, ou temos de considerar como uma imperfeição de nossa natureza podermos pensar algo que não é e, portanto, termos, em geral,

um conceito do não-ser ao lado do do ser, ou podermos julgar, tanto que algo não é, quanto que é?

Luciano

245 É-nos impossível considerá-lo comparado com a idéia suprema, como uma perfeição. Pois o conceito do não-ser pressupõe um pensar que não está expresso na intuição, o que é impossível no Absoluto, porque, com relação a ele, aquilo que está expresso em um tem também de estar imediatamente expresso no outro.

Bruno

Portanto, em referência à idéia suprema, não poderemos pensar a distinção do ser e do não-ser, assim como não podemos pensar o conceito da impossibilidade.

Luciano

Este tampouco, porque põe uma contradição entre o conceito e a intuição, que, com relação ao Absoluto, é igualmente impensável.

Bruno

Mas não estabelecemos que o ideal, já como ideal, é ilimitável e que, portanto, todo conceito em si é infinito; e como pensas essa infinitude? Como uma infinitude que se engendra no tempo e, portanto, segundo sua natureza, nunca pode perfazer-se, ou como uma infinitude pura e simplesmente presente, perfeita em si?

Luciano

Esta última, se o conceito é infinito segundo sua natureza.

Bruno

Não é concebível, pois, que os inexperientes se alegrem, como se tivessem feito a suprema descoberta, ao notarem que, para tomarem consciência de seu conceito do triângulo — é um espaço encerrado por três linhas — como um conceito infinito, não precisam da intuição de todos os triângulos que existiram uma vez ou existirão, ou sequer da intuição de todas as diversas espécies de triângulos, eqüiláteros e não-eqüiláteros, isósceles e não-isósceles, e assim por diante, e, sem levar isso em conta, podem estar certos de que aquele abrange em si todos os triângulos possíveis, que foram, são agora ou serão futuramente, sem distinção de espécie, e é adequado a todos de igual maneira. Mas no conceito em si e para si está contida, decerto, como sabemos, a possibilidade infinita de todas as coisas que lhe correspondem no tempo infinito, mas apenas como possibilidade, de tal modo que, embora lhe caiba uma natureza totalmente independente do tempo, ele ainda não pode, por isso, ser considerado como absoluto.

Luciano

Assim é efetivamente.

Bruno

Mas definimos o Absoluto como, segundo a essência, nem ideal nem real, nem como pensar nem como ser. Mas, referido às coisas, ele é necessariamente um e outro com igual infinitude, pois, com relação a ele, dissemos, tudo o que é, na medida em que é real, é também ideal e, na medida em que é ideal, também real.

246 Luciano

Perfeitamente correto.

BRUNO

Mas poderemos determinar a idealidade infinita como um pensar infinito e opor a este aquilo que denominaste intuição.

LUCIANO

Com isso estou inteiramente de acordo.

BRUNO

Mas não teremos de pôr no pensar infinito os conceitos de todas as coisas e, já que todo conceito, segundo sua natureza, é infinito, de pôr esse conceito como pura e simplesmente infinito, sem nenhuma referência ao tempo?

LUCIANO

Temos, sim.

BRUNO

O pensar infinito, pois, em oposição ao intuir, nós o consideraremos como a possibilidade infinita de todas as coisas, sempre igual a si e sem nenhuma referência ao tempo.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Mas como no Absoluto o pensar é pura e simplesmente um com o intuir, as coisas também serão expressas, nele, não meramente por seus conceitos, como infinitas, mas por suas idéias, como eternas, portanto sem nenhuma referência, mesmo a de oposição, ao tempo, e com absoluta unidade de efetividade e possibilidade, como a suprema unidade do pensar e do intuir. Pois, como dás ao intuir a mesma relação com o pensar que outros dão ao ser ou à realidade, então, considerado o intuir como o real infinito, está nele, para o pensar infinito, a possibilidade de todas as coisas; só que, por causa da unidade absoluta de ambos, com esta possibilidade também está posta, imediatamente, igual efetividade, e, portanto, como os conceitos são infinitos e entre o conceito e a intuição não entra nada que os separe, têm de estar expressas nas idéias, além dos conceitos, tam- 247
bém as intuições das coisas, mas estas como totalmente adequadas àqueles, portanto como infinitas.

LUCIANO

Mas nós mesmos não estabelecemos antes que toda intuição é determinada por outra intuição, que por sua vez é determinada por outra, e assim por diante, ao infinito?

BRUNO

Perfeitamente correto, pois, como pusemos o finito como o intuir, somente entre as intuições podíamos pôr uma vinculação causal.

LUCIANO

Mas como podes harmonizar com aquele ser eterno das coisas em suas idéias essa infinita determinação das coisas uma pela outra, que parece referir-se somente à existência temporal?

BRUNO

Vamos ver. Puseste, então, o conceito como infinito, a intuição como finita, mas ambos como um só na idéia, e totalmente inseparados, ou não foi assim?

LUCIANO

Assim foi.

BRUNO

E puseste a idéia como o único real em si?

LUCIANO

Também isso.

BRUNO

Com relação à idéia, pois, e portanto verdadeiramente, nem o infinito nem o finito são algo por si e independentemente de nossa distinção. E, como nenhum deles é em si o que é e cada um deles só o é por seu oposto, também não podemos pospor nenhum deles ao outro ou desistir dele em função do outro.

LUCIANO

Isso é impossível.

BRUNO

É necessário, pois, que, se o infinito está, também está o finito, ao lado dele e inseparado dele, naquilo que pusemos como eterno.

LUCIANO

Obviamente, pois senão teríamos de pôr o infinito somente; mas este mesmo só é, como infinito, na oposição ao finito.

BRUNO

Mas o finito, disseste, é sempre, como este finito, necessariamente algo determinado e, como este determinado, é determinado por outro finito, que por sua vez o é por outro, e assim por diante, ao infinito.

LUCIANO

248 Correto.

BRUNO

Esse finito ao infinito, porém, está posto, na idéia, como um com o infinito em e para si mesmo, e vinculado imediatamente com ele.

LUCIANO

Assim admitimos.

BRUNO

E aquele infinito em e para si mesmo é o conceito?

LUCIANO

Concedo-o.

BRUNO

Mas ao conceito não pode ser igual ou adequada, de modo geral, nenhuma finitude que não seja infinita.

LUCIANO

Isso é claro.

BRUNO

Mas infinita segundo o tempo?

LUCIANO

Impossível, ao que me parece; pois aquilo que é infinito independentemente de todo tempo não é esgotado por nenhum tempo, mesmo infinito, e nenhuma infinitude que se refira a este pode tornar-se igual ou adequada àquele.

BRUNO

Portanto, uma finitude que é intemporalmente infinita?

LUCIANO

É o que se segue.

BRUNO

Mas intemporalmente infinito é somente o conceito?

LUCIANO

Isso foi admitido.

BRUNO

Uma finitude intemporalmente infinita, portanto, é aquela que, em e para si mesma, ou segundo sua essência, é infinita.

LUCIANO

Também isso.

BRUNO

Mas uma finitude que, segundo sua essência, é infinita não pode nunca e de maneira nenhuma deixar de ser finita.

LUCIANO

Jamais.

BRUNO

Infinita, além disso, não pelo tempo, mas em e para si mesma, ela não pode, nem mesmo pela eliminação do tempo, deixar de ser infinitamente finita.

LUCIANO

Também não.

BRUNO

Portanto, tampouco pode deixar de ser finita em si porque está no Absoluto e, nele, intemporalmente presente.

LUCIANO

249 Tampouco. No entanto, embora isso não me pareça inteiramente desprovido de evidência, peço-te que o explicites mais, pois isso está entre as coisas mais obscuras, que não são captadas logo à primeira vista.

BRUNO

O pensar infinito, portanto, somente por nossa investigação nós o separamos da idéia, na qual ele é um com o finito, sem mediação. E, segundo a possibilidade, no pensar infinito, tudo é um sem distinção do tempo e das coisas, mas, segundo a efetividade, não é um, mas múltiplo, e necessária e infinitamente finito. Mas, assim como o infinito em e para si mesmo supera todo tempo e, assim como não poderia adquirir infinitude pelo tempo, já que este está excluído dele por seu conceito, também não pode, pela negação do tempo, perder sua finitude. Portanto, para pensar um finito infinito em e com o Absoluto, não é preciso nenhum tempo, embora seja necessário que, pensado separadamente dele, seja distendido em um tempo infinito. Mas, no tempo infinito, ele não se torna infinitamente finito, como seria, segundo sua natureza, no instante, se, com relação ao Absoluto, estivesse no instante. Contudo, podes, do seguinte modo, aproximar isto da intuição.

Todo finito, como tal, não tem o fundamento de seu existir em si mesmo, mas necessariamente fora de si; é, pois, uma efetividade, cuja possibilidade está em outro. Inversamente, contém, de infinitos outros, somente a possibilidade sem a efetividade e justamente por isso é, necessariamente e ao infinito, imperfeito. Mas isso, com relação ao Absoluto, é inteiramente impensável. Pois neste, na medida em que consideramos a forma, que é igual à própria essência, o real é, decerto, segundo o conceito, necessária e eternamente oposto ao ideal, como a imagem ao modelo, e aquele é, decerto, segundo o conceito, necessariamente finito mas, realmente ou segundo a coisa, absolutamente igual a este. Se consideras, pois, o finito meramente segundo seu conceito, ele é, necessariamente e ao infinito, singular e, sendo ele mesmo uma efetividade cuja possibilidade está
250 em outro, contém, por sua vez, a possibilidade infinita de outros singulares, que, pela mesma razão, contêm, por sua vez, a possibilidade infinita de outros singulares, e assim por diante, ao infinito. Mas, se for considerado realmente e, portanto, na unidade absoluta com o infinito, à possibilidade de outros singulares, que ele contém, está, em primeiro lugar, vinculada imediatamente a efetividade e, em segundo lugar e pela mesma razão, a ele próprio, como efetivo, está vinculada imediatamente sua possibilidade; tudo, pois, na medida em que está em Deus, é absoluto, está fora de todo tempo e tem uma vida eterna. Ora, o singular é singular e se separa justamente por conter apenas a possibilidade de outros sem a efetividade ou por conter, ele mesmo, uma efetividade cuja possibilidade não está nele. Mas, seja qual for o finito que tu ponhas e seja qual for a diferença entre possibilidade e efetividade nele — e assim como, ao mesmo tempo que a possibilidade infinita do corpo inteiro, que cada parte de um corpo orgânico contém, está posta também, imediatamente, em referência a ela, sem relação de tempo, a efetividade, e assim como, inversamente, nenhuma parte orgânica singular tem sua possibilidade antes de si ou fora de si, mas imediatamente consigo na outra —, também naquele, na medida em que está no Absoluto, nem a possibilidade está separada da efetividade, nem esta daque-

la. Portanto, de todas as coisas conhecidas e visíveis, aquela que mais se aproxima do modo como o finito está no infinito é o modo como o singular no corpo orgânico está vinculado ao todo, pois, assim como esta parte orgânica singular não está posta como singular no corpo orgânico, assim também o singular não está posto no Absoluto como singular, e, do mesmo modo que uma parte orgânica, por não ser, considerada realmente, singular, não deixa de ser, idealmente ou por si mesma, singular, assim também o finito, na medida em que está no Absoluto. A relação do finito ao finito, neste, não é, pois, a de causa e efeito, mas sim aquela que a parte de um corpo orgânico tem com a outra; só que aquela vinculação do finito com o infinito no Absoluto é infinitamente mais perfeita do que a que se dá em um corpo orgânico, pois cada um destes contém ainda uma possibili-
dade, cuja efetividade está fora dele e com a qual ele se relaciona como a causa com o 251
efeito; também este é apenas a imagem de um arquétipo que está no Absoluto e no qual toda possibilidade está vinculada à sua efetividade e, justamente por isso, também toda efetividade à sua possibilidade.

E, justamente porque o universo verdadeiro é de uma infinita plenitude, e nada nele está fora do outro, ou separado, mas tudo é absolutamente um, e um dentro do outro, ele se distende, na imagem, necessariamente por um tempo ilimitado, assim como aquela unidade do possível e do efetivo, que está, sem tempo, no corpo orgânico, dissociada no reflexo, exige, para seu vir-a-ser, um tempo, que não poderia ter nem um começo nem um fim. Assim, portanto, nenhum finito é, em si, fora do Absoluto e apenas por si mesmo, singular, pois no Absoluto aquilo que no finito é ideal sem tempo é também real e, se aquela relação de possibilidade é a de causa e efeito, é ele que se põe essa relação e, se isso não ocorre sem o tempo, ele se põe seu tempo, e põe, aliás, aquilo de que põe apenas a efetividade sem a possibilidade como passado e aquilo de que põe a possibilidade sem efetividade como futuro; o que põe seu tempo, portanto, é seu conceito, ou a possibilidade, determinada por referência a um real singular, que ele contém, e cuja determinação exclui tanto o passado quanto aquilo que é futuro. No Absoluto, pois, em contrapartida, ser e não-ser estão imediatamente juntos. Pois também as coisas não existentes e os conceitos dessas coisas não estão contidos, no eterno, diferentemente das coisas existentes e dos conceitos dessas coisas, ou seja, de uma maneira eterna. Inversamente, também as coisas existentes e os conceitos dessas coisas não estão no Absoluto de maneira diferente do que as coisas não existentes e seus conceitos, ou seja, em suas idéias. E toda outra existência é aparência.

O conceito de nenhum singular está, em Deus, separado do conceito de todas as coisas, que são, foram ou serão, pois essas distinções não têm, com relação a ele, nenhuma significação. A possibilidade infinita, por exemplo, no conceito de um homem, está unida, nele, não somente com a efetividade infinita de todos os outros, mas também com a de tudo aquilo que decorre dela como efetivo, e por isso a vida singular, prefigurada nele, é pura e clara e muito mais santa do que sua própria vida, pois também aquilo que
no singular aparece como impuro e confuso serve, entretanto, intuído na essência eterna, 252
para o esplendor e a divindade do todo.

Portanto, meu amigo, se compreendemos aquela unidade, que tu mesmo estabeleceste, em seu sentido verdadeiro e supremo, não pensaremos encontrá-la verdadeiramente, de maneira nenhuma, no conhecer finito, mas, antes, temos de acreditá-la muito elevada acima deste. Conheceremos, na essência daquele uno, que, de todos os opostos, não é nem um nem o outro, o pai eterno e invisível de todas as coisas, que, nunca saindo ele mesmo de sua eternidade, concebe infinito e finito em um e mesmo ato de conhecimento divino; e o infinito é o espírito, que é a unidade de todas as coisas; e o finito é em

si igual ao infinito, mas, por sua própria vontade, um deus passivo e submetido às condições do tempo. E como esses três podem ser um em uma única essência, e mesmo o finito como finito está, igualmente sem tempo, junto do infinito, é o que acredito ter mostrado.

LUCIANO

Conduziste-nos, meu amigo, a penetrar a fundo na natureza do inconcebível; só desejo ver como, de lá, retornas à consciência, depois de a teres sobrevoado tão alto.

BRUNO

Embora eu não saiba, ó dileto, se me fazes desse sobrevôo da consciência, como tu o denominas, uma objeção ou não, quero entretanto dizer que não o considero assim, pois diz-me, primeiramente, se fiz outra coisa senão tomar a idéia, que tu havias estabelecido como princípio, em seu sentido supremo.

LUCIANO

Outra coisa, por certo, não fizeste, mas isso fizeste de tal modo que aquela unidade deixa de ser princípio do saber e, por isso mesmo, ao que parece, também princípio da filosofia, que é a ciência do saber.

BRUNO

253 Sobre isso, é certo, eu poderia não estar perfeitamente de acordo contigo, mas receio que entendas por saber algum saber subordinado, que, por isso mesmo, requer um princípio também subordinado. Vamos, pois, antes de tudo, saber onde buscas o saber.

LUCIANO

Ponho o saber justamente naquela própria unidade do pensar e do intuir, da qual partimos.

BRUNO

E inversamente determinas essa unidade como princípio do saber?

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Vejamos então, meu amigo, como pensas essa unidade, na medida em que é princípio do saber e na medida em que é o próprio saber. Diz-me, pois, primeiramente, peço-te, se queres que o ideal e o real, no princípio do saber, sejam um do mesmo modo como determinamos que o são no Absoluto, ou se pensas essa unidade, na medida em que está naquele, de outro modo. Do mesmo? Então não divergimos, e nesse caso afirmarás do princípio do saber o mesmo que nós do Absoluto, só que nesse caso poderias bem estar de acordo comigo, mas não contigo mesmo. Pois, se para ti está expressa no princípio do saber a mesma unidade absoluta que, para nós, está expressa no Absoluto, tu, com o próprio saber, sobrevoas o saber e a consciência.

LUCIANO

Tu não percebes que, embora saibamos, por certo, a unidade, na medida em que é princípio do saber, como absoluta, nós só a sabemos como absoluta justamente em sua referência ao saber, e assim a conhecemos como princípio do saber.

BRUNO

Não sei se te entendo. — O saber como unidade do pensar e do intuir é consciência. E o princípio da consciência é a mesma unidade, apenas pensada pura ou absolutamente; é a consciência absoluta, enquanto aquela é a consciência derivada ou fundada. É então tua opinião que não temos nenhum fundamento para, no filosofar, ultrapassar a consciência pura dada na consciência fundada ou considerar esta de outro modo, senão referida à consciência, da qual ela é princípio?

LUCIANO

Pois essa é exatamente minha opinião.

BRUNO

Portanto, afirmas também, necessariamente, que a unidade na consciência fundada é outra que na absoluta?

LUCIANO

Tão necessariamente quanto é necessário que, em geral, a unidade no princípio seja outra que naquilo de que ele é princípio. 254

BRUNO

Mas a unidade na consciência absoluta é a mesma que no Absoluto considerado pura e simplesmente.

LUCIANO

Correto.

BRUNO

Mas a unidade no Absoluto nós pensamos absolutamente?

LUCIANO

Com certeza.

BRUNO

E a unidade no saber, portanto, como não absoluta.

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

Logo, como relativa.

LUCIANO

Tens toda razão.

BRUNO

Mas, se relativa, então necessariamente ambos, ideal e real, como discerníveis.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Mas no Absoluto pensamos ambos como indiscerníveis, totalmente indiferentes.

LUCIANO

Assim fizemos.

BRUNO

Mas, se indiscerníveis e como pura e simplesmente um, não será possível nenhuma determinação pela qual um deles, o ideal, por exemplo, seja posto como ideal, sem que, pela mesma determinação, também o outro, o real, seja posto como real, e vice-versa.

LUCIANO

Não se pode negá-lo.

BRUNO

Nunca será posto, portanto, nem um ideal puro nem um real puro?

LUCIANO

Jamais.

BRUNO

Sempre, portanto, apenas uma unidade relativa de ambos?

LUCIANO

Indiscutivelmente.

BRUNO

Assim sendo, do mesmo modo que ambos são um no eterno, também um deles
somente face ao outro, o real somente face ao ideal, o ideal somente face ao real, poderá
255 separar-se da unidade absoluta. Onde isto não ocorrer, não está posto nem um deles nem
o outro, mas a unidade absoluta de ambos. Estás de acordo com isto?

LUCIANO

Do começo ao fim.

BRUNO

Então compreenderás também como é inevitável que, tão logo seja posta em geral uma unidade relativa, por exemplo, que o ideal se separe face ao real, seja posta imediata e necessariamente também a unidade oposta, portanto o ideal como separado pela referência ao real, e que, portanto, tão logo se deixe de considerar, em geral, a unidade absoluta, aquela unidade suprema tem também, necessariamente, de aparecer separada em dois pontos, um em que, pelo real, é posto o ideal, outro em que, pelo ideal, é posto o real como tal.

LUCIANO

Isso tudo é inegável; também se pode demonstrar imediatamente que, tão logo é posta uma consciência, ainda que seja apenas a de mim mesmo, aquela separação determinada por ti é necessária.

BRUNO

Mas o saber é uma unidade relativa?

LUCIANO

Assim admitimos.

BRUNO

Portanto, contrapõe-se a ele uma outra.

LUCIANO

Também isso concedo.

BRUNO

Como denominas aquilo que se contrapõe ao saber, portanto aquilo que não sei?

LUCIANO

O ser.

BRUNO

O ser, portanto, é uma unidade relativa, como o saber.

LUCIANO

É o que se segue.

BRUNO

Portanto, assim como o saber não é uma idealidade pura, tampouco o ser é uma realidade pura.

LUCIANO

Correto.

BRUNO

Mas nenhuma dessas duas unidades é algo em si, pois cada uma só é pela outra.

LUCIANO

Assim parece.

BRUNO

É óbvio; pois nem podes pôr um saber sem pôr imediatamente, ao mesmo tempo, um ser; nem um ser sem pôr imediatamente, ao mesmo tempo, um saber.

LUCIANO

Isso é óbvio. 256

BRUNO

Nenhuma das duas unidades, portanto, pode ser o princípio da outra.

LUCIANO

Nenhuma.

BRUNO

O saber, na medida em que é unidade relativa, pode tão pouco sê-lo do ser quanto o ser, na medida em que é unidade relativa, do saber.

LUCIANO

Concedido.

BRUNO

Não podes, pois, dissolver nenhuma dessas determinidades na outra; pois cada uma delas permanece e perece com a outra, de tal modo que, eliminando uma, suprimes também a outra.

LUCIANO

Sem dúvida, também não é essa minha opinião.

BRUNO

Queres, pelo contrário, dissolver ambas na consciência absoluta.

LUCIANO

Certo.

BRUNO

Consciência absoluta, porém, é a unidade somente na medida em que a consideras como princípio da unidade relativa determinada, que é o saber.

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

Mas não há nenhum fundamento para considerar a unidade absoluta, preferencialmente, como princípio de uma das duas unidades relativas, por exemplo, do saber, e para, na unidade considerada dessa maneira, suprimir as oposições relativas, pois ela é princípio igual de ambas e, portanto, ou a consideras, também em referência ao saber, em si, e então não há nenhum fundamento para restringi-la, em geral, a essa referência, ou não a consideras em si, e então há igual fundamento para considerá-la na referência à unidade relativa contraposta, que é real do mesmo modo e igualmente originária. Por que, então, em vez de conheceres aquela unidade somente em referência ao saber, não a fazes, antes, universal, onipresente, totalizante, e não a difundes sobre tudo? Só acreditarei que tu a conheces verdadeiramente em si e tens a intuição intelectual dela quando a tiveres liberado também da referência à consciência. Nas coisas, nada vês além das
257 imagens retardadas daquela unidade absoluta, e mesmo no saber, na medida em que é uma unidade relativa, nada mais vês do que uma imagem, apenas desviada em outra direção, daquele conhecer absoluto no qual nem o ser é determinado pelo pensar, nem o pensar pelo ser.

LUCIANO

Sobre este ponto poderíamos perfeitamente entender-nos, meu amigo, pois também nós remetemos a filosofia à consciência somente em vista da compreensão de que aquelas oposições do saber e do ser, ou como queiramos ainda exprimi-las, não têm, fora da

consciência, nenhuma verdade e de que, sem levar em conta a consciência, há tão pouco um ser como tal quanto um saber como tal. E, como sobre o retardamento ou separação relativa e restabelecimento daquela unidade, como tu mesmo disseste, repousa tudo aquilo que é comumente considerado como real, mas aquela separação mesma só é feita idealmente na consciência, tu vês por que essa doutrina é idealismo: não porque determina o real pelo ideal, mas porque faz da própria oposição entre ambos algo meramente ideal.

BRUNO

Certamente o compreendo.

LUCIANO

Mas, meu amigo, se estamos de acordo em admitir que, com relação à idéia suprema, aquela separação não tem verdade, o modo como aquele sair do eterno, com o qual está vinculada a consciência, pode ser compreendido, não somente como possível, mas como necessário, é um ponto que, além de ainda não teres demonstrado de modo nenhum, deixaste totalmente intocado.

BRUNO

Com razão exiges que eu fale desse ponto. Pois, ao quereres saber a unidade absoluta conhecida originariamente já na referência à unidade relativa do saber, por certo escapas àquela questão, que é somente um caso particular da investigação universal sobre a proveniência do finito a partir do eterno. Tua opinião, pois, parece-me ser, ó dileto, que eu, a partir do próprio ponto de vista do eterno e sem pressupor, além da idéia suprema, algo outro, chego à origem da consciência efetiva e da segregação e separação postas ao mesmo tempo que ela. Pois também essa separação, juntamente com aquilo 258
que é posto com ela, está, mais uma vez, compreendida naquela idéia e, por mais que o singular amplie o círculo de sua existência, contém e abrange, contudo, aquela eternidade, e ninguém transpõe o anel de bronze que está posto ao redor de todos nós.

Assim, recorda-te que, naquela unidade suprema, que consideramos como o abismo sagrado do qual tudo provém e ao qual tudo retorna, em relação à qual a essência é também a forma e a forma também a essência, pomos, primeiramente, por certo, a infinitude absoluta, mas, não contraposto a esta, e sim pura e simplesmente adequado, suficiente, nem delimitado nem delimitando aquela, pomos o finito intemporalmente presente e o infinito, ambos como uma só coisa, só distinguíveis e distintos naquilo que aparece, mas em si mesmos, totalmente um, embora, segundo o conceito, eternamente diferentes, como o pensar e o ser, o ideal e o real. Mas nessa unidade absoluta — porque nela, como foi mostrado, tudo é perfeito e absoluto — nada é distinguível do outro, pois as coisas se distinguem somente por suas imperfeições e pelos limites que lhes são postos pela diferença entre a essência e a forma; naquela natureza perfeitíssima, porém, a forma é sempre igual à essência, porque o finito, somente ao qual cabe uma diferenciação relativa de ambos, não está contido nela como finito, mas como infinito, sem nenhuma distinção de ambos.

Mas, porque o finito, embora de maneira real seja inteiramente igual ao infinito, idealmente não deixa de ser finito, está naquela unidade, igualmente, mais uma vez, a diferença de todas as formas, só que contida nela como inseparada da indiferença, na medida em que não é distinguível em relação a esta, embora contida de tal modo que cada um toma para si, a partir dela, uma vida própria e, embora idealmente, pode passar

a um existir distinto. Dessa maneira dorme, como em um germe infinitamente fecundo, o universo com a abundância de suas formas, a riqueza da vida e a plenitude de seus desenvolvimentos, sem fim segundo o tempo, mas, aqui, pura e simplesmente presente,
259 naquela unidade eterna: o passado e o futuro, ambos sem fim para o finito, mas aqui lado a lado, inseparados, sob um invólucro comum. Como o finito está compreendido naquela eternidade absoluta, que podemos também, como outros, denominar eternidade de razão, já expliquei há bom tempo, ó amigo. Se, portanto, o finito, embora finito por si mesmo, está igualmente junto do infinito, ele é, também como finito, portanto não com relação ao infinito, mas por si mesmo, diferença relativa de ideal e real; e põe, com essa diferença, primeiramente a si mesmo e seu tempo, e em seguida a efetividade de todas as coisas, cuja possibilidade está contida em seu conceito próprio.

No entanto, compreenderás isto ainda mais imediatamente a partir daquilo que tu mesmo concedeste antes, ou seja, que a unidade do pensar e do intuir é onipresente, universal, de onde se segue que nenhuma coisa ou essência pode ser sem essa inseparabilidade, e nenhuma pode ser, como esta coisa ou essência, determinada, sem uma igualdade determinada do pensar e do intuir, e, depois de teres determinado este como diferença e aquele como indiferença, não poderia haver nenhuma, na qual não se encontrasse, como expressão do intuir, diferença e, como expressão do pensar, indiferença, e aliás à primeira corresponderia aquilo que denominamos corpo e à segunda aquilo que denominamos alma.

Assim, pois, todas as coisas compreendidas desde a eternidade naquela finitude sem tempo, que está junto do infinito, são também imediatamente vivificadas por seu ser nas e tornadas mais ou menos aptas ao estado pelo qual se desprendem daquela, para si mesmas, mas não para o eterno, e chegam à existência temporal. Não acreditarás, pois, que as coisas singulares, as formas múltiplas dos seres vivos, ou aquilo que ainda distinguires, estejam efetivamente contidas como separadas, assim como tu as vês, no universo em e para si mesmo, mas antes que se separam meramente para ti e que para elas mesmas e para cada essência a unidade se desvenda na mesma medida em que se separaram dela; por exemplo, a pedra que tu vês está em igualdade absoluta com todas
260 as coisas, mas também, para ela, nada se separa ou se destaca da noite fechada; em contrapartida, para o animal, cuja vida está nele mesmo, abre-se, mais ou menos, quanto mais ou menos individual for sua vida, o todo, e este, enfim, derrama diante do homem todos os seus tesouros. Elimina aquela igualdade relativa, e verás tudo reunir-se outra vez em um só.

Mas não te parece que justamente esta consideração pode convencer-nos de como a existência de todos os seres pode ser compreendida a partir de um e mesmo fundamento e de que, portanto, há apenas uma única fórmula para o conhecimento de todas as coisas, ou seja, que cada coisa, com a oposição relativa do finito e do infinito, se separa da totalidade, mas naquilo pelo qual unifica a ambos, traz em si o cunho e como que a imagem do eterno, pois, porque a unidade do finito e do infinito, do real e do ideal, em sua perfeição, é a forma eterna e, como forma, ao mesmo tempo a essência do Absoluto, a coisa traz consigo, onde atinge aquela unidade relativa, uma aparência daquilo em que a idéia é também substância e a forma é o pura e simplesmente real.

Logo, as leis do todo finito deixam-se compreender, em toda a sua universalidade, a partir daquela igualdade e oposição relativas do finito e do infinito, que, por certo, onde é viva, chama-se saber, mas, em sua expressão nas coisas, é, segundo o modo, a mesma que no saber.

Entretanto, digo isto universalmente e, se alguém não o achar bastante claro sem a aplicação ao particular, isso pouco me admiraria.

Do universo visível, pois, e da corporificação das idéias, parece-me que se tem de pensar do seguinte modo.

Naquilo que denominaste o intuir, não há, em si, nenhuma diferença, mas somente na medida em que se opõe ao pensar. Em si e para si desprovido de toda forma e figura, ele é receptivo a todas, fecundado pelo pensar infinito com todas as formas e diferenças das coisas desde a eternidade, mas infinitamente adequado a ele, vinculado com ele em uma unidade absoluta, na qual todo o diverso se extingue e na qual, justamente porque 261
contém tudo, nada de distinguível pode estar contido. Portanto, somente com relação à própria coisa singular, mas não com relação àquilo em que o pensar e o intuir, como dizes, são um, separam-se intuir e pensar em oposição (pois somente naquela o intuir não é suficiente ao pensar); mas, ao separar-se, trazem consigo à temporalidade aquilo em que ambos são um, a idéia, que então aparece como o real e, em vez de ser, como lá, o primeiro termo, é aqui o terceiro.

Mas, em si, nem o pensar está sujeito à temporalidade, nem o intuir, mas cada um deles só o está por sua separação e unificação relativas de e com o outro. Pois, como já nos foi transmitido pelos antigos, aquilo que, em relação a todas as coisas, é receptivo à diferença é o princípio materno, e o conceito ou o pensar infinito é o princípio paterno; o terceiro termo, porém, que provém de ambos, nasceu e tem o modo de algo nascido, mas, participando igualmente da natureza de ambos e vinculando em si, outra vez, de maneira perecível, o pensar e o ser, imita ilusoriamente a realidade absoluta de que tirou sua origem, mas para si mesmo é necessariamente singular, porém, sendo singular e determinado apenas pela oposição relativa do real e do ideal, dos quais nenhum é feito mortal por si, mas cada um pelo outro, transmite também a coisa mesma ou o real à temporalidade.

O nascido, portanto, é, necessariamente e ao infinito, finito, mas só o é em referência. Pois verdadeiramente, por si, nunca existe o finito, mas somente a unidade do finito com o infinito. Aquele finito, pois, considerado por si, é, com aquilo pelo qual é real, novamente essa mesma unidade e, com aquilo que nele é forma, a unidade relativa do finito e do infinito. E, quanto mais perfeita é uma coisa, mais se esforça por expor, já naquilo que nela é finito, o infinito, para, dessa maneira, igualar tanto quanto possível o 262
finito em si ao infinito em si e para si. E quanto mais tem o finito, em sua essência, da natureza do infinito, mais adquire da imperecibilidade do todo e aparece como mais duradouro e permanente, mais perfeito em si e menos carente daquilo que está fora dele.

Dessa espécie são os astros e todos os corpos celestes, cujas idéias são as mais perfeitas de todas as que estão em Deus, porque são as que mais exprimem aquele ser do finito junto do infinito, em Deus.

Mas entende por corpos celestes a unidade primeira de cada um deles, somente da qual proveio a ele essa diversidade e separação das coisas singulares, da mesma maneira como proveio, da unidade absoluta, a diversidade infinita de todas as coisas. Como, portanto, cada corpo celeste não somente se esforça por expor em si o universo inteiro, mas o expõe efetivamente, também todos eles são, por certo, suscetíveis de infinitas transformações, como um corpo orgânico, mas em si mesmos são incorruptíveis e imperecíveis e, além disso, livres, independentes como as idéias das coisas, desvencilhados, auto-suficientes, em poucas palavras, animais sagrados e, comparados com os homens mortais, deuses imortais.

Mas, para compreenderes o modo como o são, nota o seguinte.

A idéia de cada um deles é absoluta, liberta do tempo, verdadeiramente perfeita. Mas aquilo que, no fenômeno, unifica o finito que está neles com o infinito e produz

aquela realidade derivada, de que já falamos antes, é a imagem imediata da própria idéia, a qual, tão pouco suscetível de diferença como esta, põe, de maneira eternamente igual, o universal no particular, o particular no universal. Em si, por certo, é unidade pura e simples, não nascida nem condicionada, mas, na referência à oposição, produz unidade.

E a oposição, como sabes, é a do finito e do infinito. E o próprio finito está, decerto, para o infinito, mais uma vez, como diferença para indiferença.

263 Mas ao finito por si não cabe nenhuma realidade; ele tem, antes, com a substância, uma relação tal, que somente multiplicado por seu quadrado se torna igual a ela. E o que entendo por seu quadrado, por certo já poderás adivinhar, em parte, a partir do que precede, e mais tarde se tornará ainda mais claro para ti.

Exatamente àquilo que denominaste, nas coisas, o finito, está oposto o infinito. E este, na medida em que se refere imediatamente àquele finito, é também apenas o infinito desse finito; não a unidade infinita de todo finito, mas a unidade relativa desse finito, ou o conceito que imediatamente só se refere a este, como sua alma.

Essa unidade relativa, à qual, como ao universal em cada coisa, está vinculado o finito, como o particular, por aquilo em que unidade e oposição são inseparados, é aquilo pelo qual a coisa se separa da totalidade das coisas e, persistindo em sua separação, é eternamente a mesma, diferente de outras, somente igual a si mesma.

Mas a primeira condição sob a qual o infinito em si e para si pode ser o infinito desse finito, com exclusão de todo outro, é que esse próprio finito seja pura e simplesmente finito, e não infinito.

Não somente o infinito é posto aqui na referência ao finito, mas também aquilo que vincula ambos e do qual admitimos que é uma imagem do eterno.

Mas aquilo que se origina da referência do finito, infinito e eterno ao finito, se os dois primeiros se tornam absolutamente iguais, é o espaço, a imagem eternamente em repouso, nunca movida, da eternidade. E o conceito que se refere imediatamente ao finito é expresso na coisa pela primeira dimensão ou o comprimento puro. Pois, que a linha, na extensão, corresponde ao conceito no pensamento, tu o reconhecerás também a partir disto: que, primeiramente, ela é, considerada por si, infinita, e não contém em si nenhum
264 fundamento de finitude; além disso, que ela é o supremo e o mais puro ato de separação da totalidade do espaço, a alma de todas as figuras, razão pela qual os geômetras, incapazes de derivá-la ou de fazê-la nescer da totalidade, a postulam, como que para assinalar que ela é antes uma ação do que um ser.

E aquele ato de separação é, por assim dizer, aquilo que turva a unidade universal, e com ele tudo, como particular, se precipita para fora daquilo em que nada é discernível; pois, como a unidade nele se torna relativa e oposta à particularidade, também não pode ser posta nele a igualdade absoluta, mas apenas a igualdade relativa de sujeito e objeto.

E sua expressão na coisa é aquilo pelo qual esta é una consigo mesma, e se coliga, assim como vemos que, em virtude da igualdade relativa da natureza, o ferro se liga ao ímã e cada coisa àquilo que lhe é aparentado mais de perto ou mais semelhante à sua natureza.

Mas, porque a unidade relativa não pode existir a não ser na referência a um finito singular ou à diferença, está unificada com a primeira dimensão necessariamente a segunda.

Vês, pois, que, assim como a unidade absoluta da oposição e da unidade é o eterno, assim aquilo em que são distinguidos a unidade, a oposição e aquilo em que ambas são unificadas é o nascido. A imagem desdobrada das relações internas do Absoluto é, por-

tanto, o arcabouço das três dimensões, cuja igualdade absoluta é o espaço. Contudo, na continuação, isso se tornará ainda mais claro.

O conceito, pois, dissemos nós, na medida em que se refere imediatamente apenas a este finito determinado, é também, ele mesmo, finito, e somente a alma deste singular. Em si, porém, é infinito. E o finito está para o conceito finito assim como a raiz para seu quadrado. E na medida em que, como infinito, está fora da coisa, na medida em que esta não tem o tempo em si mesma, ele é necessariamente sujeito ao tempo.

Pois uma imagem constantemente movida, eternamente nova, harmoniosamente 265 fluente do pensar infinito é o tempo, e aquela própria igualdade relativa de uma coisa é, nela, a expressão do tempo. Onde, pois, aquela igualdade se torna viva, infinita, ativa, e aparece como tal, ela é o próprio tempo e, em nós, por certo, aquilo que denominamos autoconsciência. Mas na coisa, na medida em que não lhe está absolutamente vinculado o conceito infinito, há somente a expressão morta daquela linha viva, e o ato mesmo, que se exprime nela pela unidade que ela tem consigo mesma, permanece oculto no infinito.

Portanto, por esse modo de a unidade ser igual a si mesma e, dessa maneira, sujeito e objeto de si mesma, a coisa, assim como está subordinada ao tempo, subordina-se também ao reto.

E apenas para si mesma ou idealmente ela é singular e exterior ao conceito infinito, mas realmente ela só é por aquilo pelo qual é vinculada àquele e acolhida na totalidade das coisas.

Na medida, pois, em que ela afirma meramente a igualdade relativa consigo mesma, o universal e o particular não lhe estão vinculados de outro modo, senão como a linha ao ângulo, portanto em triângulo.

Mas, na medida em que é vinculada ao conceito infinito das coisas, que está para o finito nela assim como o quadrado para sua raiz, esse conceito só pode ser-lhe vinculado como seu quadrado.

Ser-lhe vinculado, no entanto, este só pode através daquilo em que o universal e o particular são absolutamente um e que, por si mesmo, como sabes, não é suscetível de nenhuma diferença; a coisa, pois, já que só existe como tal pela oposição do universal e do particular, não é igual àquele uno, que não tem oposição, nem se confunde com ele, mas, separada dele, está, antes, em relação de diferença com ele. Por isso, com relação à coisa, aquele não aparece como aquilo que existe, mas como aquilo que é fundamento de existência.

Mas se o quadrado é multiplicado por aquilo de que é quadrado, nasce a raiz, que 266 é a imagem sensível da idéia ou da unidade absoluta da oposição e da própria unidade.

Contudo, tu o compreenderás melhor da seguinte maneira.

O real que aparece, do mesmo modo que o real verdadeiro, só pode ser um real que vincule infinito e finito. Pois tanto a unidade por si quanto a diferença por si são determinações meramente ideais, e só é real nas coisas o que nelas é expresso da unidade daqueles dois. E, como aquele, nas coisas, é exposto pela primeira dimensão e este pela segunda, a unidade de ambos tem de exprimir-se, da maneira mais perfeita, por aquilo em que as duas primeiras se extinguem, que é a espessura ou a profundidade.

E aquele princípio, com o qual as coisas, por certo, aparecem em relação de diferença, e que vincula nelas a alma ou a expressão do pensamento infinito ao corpo, é o peso; sujeitas a este, no entanto, elas só são na medida em que o tempo não está nelas mesmas e não se torna vivo nelas. Mas na medida em que isto ocorre elas são autônomas, vivas, livres, absolutas em si mesmas, como os corpos celestes.

O peso, entretanto (pois é necessário sabê-lo de antemão), que acolhe incessantemente a diferença na indiferença universal, é em si indivisível e, por isso, mesmo quando

uma coisa sensível é dividida, o peso não é dividido e, em si, não é aumentado nem diminuído; sendo, além disso, de tal natureza, que é a indiferença do espaço e do tempo, não pode ser oposto a nenhum dos dois e, com o aumento do espaço (que é expressão da diferença), não pode diminuir, nem com sua diminuição aumentar. E também, quanto mais uma coisa se separa da totalidade, menos aspiração ou esforço há nela, considerada idealmente, para retornar à unidade de todas, mas, com isso, o peso não se altera e é, imóvel, igual em relação a todas.

Ora, o que determina as coisas para o meramente reto e para o conceito finito é a parte inorgânica, o que lhes dá forma ou as determina para o juízo e para o acolhimento
267 do particular no universal é a parte orgânica, mas aquilo pelo qual elas exprimem a unidade absoluta do universal e do particular é a parte racional.

Por isso, aquilo que, em cada coisa, requeremos para sua efetividade pode ser exprimido por três graus ou potências, de tal modo que cada coisa exprime o universo à sua maneira.

Mas o que é terceiro nas coisas singulares é em si o primeiro, estabelecemos antes; por si pureza suprema, clareza não turvada, turvada nas coisas por aquilo que até agora denominamos unidade e oposição, mas que, se for viva, podemos denominar autoconsciência e sensação.

A dimensão real, contudo, é somente a razão, que é a imagem mais imediata do eterno, o que o espaço absoluto só é na referência à diferença. Mas a unidade relativa e a oposição, sendo, como já foi dito, meras determinações formais, fazem a unidade pura, justamente por turvá-la, preencher o espaço.

Contudo, até agora, falei mais das coisas mais imperfeitas, que têm o conceito infinito fora de si, mas volta-te agora para a consideração das mais perfeitas, que outros denominam, por certo, corpos celestes, mas que nós queremos denominar animais sensíveis e inteligentes. Pois é óbvio que seu tempo lhes é inato e o conceito eterno lhes é dado como a alma que dirige e ordena seus movimentos.

Expondo o infinito naquilo mesmo que nelas é finito, elas exprimem as idéias como idéias e vivem, não uma vida dependente e condicionada, como coisas submetidas ao conceito, mas uma vida absoluta e divina.

Mas como, naquele finito que está junto do infinito em si e para si mesmo desde a eternidade, pode estar contido um inumerável de infinita plenitude, que, por sua vez, é a unidade na qual se alia a potência de coisas inumeráveis — isto não te será inconcebível, segundo o que também estabelecemos antes. Mas pela mesma lei, pela qual uma coisa se
268 separa da unidade suprema, ela partilha, também, gerando por sua vez uma infinidade de coisas, da perfeição da primeira unidade, e exala, em seres inumeráveis, aquilo que ela mesma recebeu de cima.

Dessa maneira tudo o que é tem uma unidade da qual tirou sua origem e da qual está separado pela oposição relativa do finito e do infinito em si mesmo; no entanto, também aquela unidade, por sua vez, brotou de uma superior, que contém a indiferença de todas as coisas que estão compreendidas nela.

Mas, ou uma coisa tem o ser em si mesma e é para si mesma a substância, o que só é possível se nela o finito é igual ao infinito, de tal modo que, embora em sua separação, possa mesmo assim, expor em si o universo; ou não é para si mesma a substância, e assim é constantemente forçada a estar somente onde pode estar e a retornar à unidade da qual foi tirada.

Mas a diferença pura em uma coisa ou o puramente finito é aquilo pelo qual, em geral, a aparência de uma idéia está no espaço, mas, da verdadeira idéia, é uma parte tal que somente multiplicada três vezes por si mesma se torna igual a ela; e como, além disso, a grandeza daquela diferença determina também a grandeza da distância entre

uma coisa no espaço e a unidade, também esta tem com a verdadeira imagem que preenche o espaço a mesma relação que a diferença pura tem com a Idéia.

Mas a distância não é nem real nem meramente ideal, mas é sempre ideal onde uma coisa não é para si mesma a substância, pois também as coisas diversas, que vês vinculadas a um todo como a Terra, estão para esta como a unidade, mas cada uma pesada a partir de uma distância determinada, o que determina então a grandeza de seu peso particular.

E o tempo, a unidade viva, é, como sabes, vinculado no peso à diferença, e da vinculação da unidade com a diferença origina-se a medida do tempo, o movimento; onde,
pois, uma coisa não tem a substância em si mesma, move-se necessariamente em direção 269
àquilo em que está para ela o ser, mas isso de tal modo que o tempo do movimento não é igual à distância (que é a expressão sensível da diferença), mas ao quadrado da distância, e, por isso, inversamente, ao mover-se em direção àquilo em que está, os tempos diminuem e os espaços se tornam iguais aos seus quadrados.

Ora, no tocante ao mais perfeito, que tem o ser e a vida em si mesmo, a diferença, ou aquilo que nele é puramente finito, não deixa de ser oposta ao infinito segundo o conceito, embora realmente e em relação à substância lhe seja absolutamente igual. Mas, na medida em que é idealmente oposto ao infinito, este está para ele como seu quadrado, e, nessa medida, ele determina também aquilo do qual ele é o finito, a linha de seu distanciamento da imagem da unidade. Mas, realmente ou em relação àquilo que é para si mesmo a vida, o finito está vinculado ao infinito nele, de tal maneira que este não está mais para aquele como seu quadrado, mas como o plenamente igual está para o plenamente igual.

Inversamente, aquele só pode ser a substância para si mesmo se a linha de sua distância se torna viva nele, mas viva ela só se torna se a diferença ou o puramente finito nele se torna igual ao conceito infinito, o qual, como é o tempo, unifica a distância e a transforma em translação.

Dessa maneira foram implantados nas esferas seus tempos, e elas próprias orientadas por sua natureza celeste a serem, por movimentos circulares, a imagem sensível do todo que, embora ampliando-se por todas as naturezas, retorna constantemente à sua unidade.

Pois aquilo pelo qual se separam e se distanciam da imagem de sua unidade e aquilo pelo qual são acolhidas no conceito infinito não estão separados nelas, como nas coisas terrestres, nem divididos em forças conflitantes, mas harmoniosamente vinculados; e, como somente elas são verdadeiramente imortais, também somente elas fruem, na existência separada, da bem-aventurança do universo.

Mas em sua própria translação, que é a exterminação de toda oposição e a pura 270
identidade, a própria autonomia absoluta, respiram a paz divina do verdadeiro mundo e o esplendor dos primeiros motores.

Observa, pois, meu amigo, o sentido das leis, que um entendimento divino parece ter-nos revelado.[6]

[6] Isto se refere às leis de Kepler. Para pressentir seu sentido especulativo, é preciso tê-las conhecido antes, libertas de suas posteriores desfigurações empíricas e em sua pureza. Quanto a isso podemos, com convicção, remeter aos primeiros trabalhos de um amigo:* o positivo da perspectiva ali expressa sobre essas leis é conforme ao esquema geral de construção, que é dominante neste diálogo; pois, segundo essa perspectiva, as três leis de Kepler relacionam-se, em geral, como indiferença, diferença e aquilo em que ambas são reconstruídas na unidade, totalidade; dessa maneira exprimem completamente o inteiro organismo racional e formam um sistema fechado em si. Isso pode ser o astro-guia provisório para o entendimento das palavras de Bruno, para aqueles que não quiserem esperar pelas outras explicações, a serem fornecidas em outra parte. (N. do A.)

* Referência à dissertação latina *De Orbitis Planetarum*, de Hegel. (N. do T.)

Um ser que é autônomo, igual a Deus, não está subordinado ao tempo, mas força este a lhe ser submisso e faz dele seu súdito. Igualando, além disso, o finito em si ao infinito, modera o tempo poderoso, de tal modo que este, não mais multiplicado por aquilo do qual é o quadrado, mas por si mesmo, se torna igual à verdadeira idéia. Dessa moderação do tempo origina-se a medida celeste do tempo, aquele movimento em que o espaço e o tempo mesmos são postos como grandezas plenamente iguais, que, multiplicadas por si mesmas, engendram aquele ser de espécie divina.

Penso, pois, a própria translação como pura e simplesmente inteira, simples, não como composta, mas como unidade absoluta, da qual aquilo pelo qual uma coisa está na unidade e que é comumente denominado peso e aquilo pelo qual está em si mesma e que é considerado como o oposto do peso, são plenamente as mesmas formas, ambas o mesmo todo, uma só coisa; pois nem pode uma coisa, estando na unidade, estar distanciada dela em si mesma, nem, estando em si mesma, estar na unidade, a não ser que o finito nela seja absolutamente vinculado ao infinito; mas, uma vez vinculados dessa maneira, estes não podem nunca e de maneira nenhuma separar-se e mesmo aquilo que distinguimos no movido nunca é um ou o outro, mas sempre e necessariamente a própria unidade do finito e do infinito.

Nenhuma das esferas, pois, é distanciada de sua unidade nem vinculada com ela por algo outro do que sua própria excelência inata, que consiste em saber fazer daquilo pelo qual é separada a própria unidade absoluta e, inversamente, da própria unidade aquilo pelo qual é separada.

271 E, se o movido por si mesmo pudesse, de uma tal maneira plenamente igual, acolher a diferença em si na indiferença e, inversamente, a indiferença em sua diferença, nasceria aquela figura que é a mais completa expressão da razão, da unidade do universal e do particular, a linha circular.

Se essa forma fosse universal, aqueles animais celestes descreveriam, em tempos iguais, curvas plenamente iguais, e aquela diferença do espaço e do tempo, que tu viste no movimento do singular em direção à sua unidade, na queda, seria totalmente exterminada.

Mas então seriam todos igualmente perfeitos; mas a beleza inata que se manifesta neles quis universalmente que naquilo pelo qual ela se tornaria visível restasse um vestígio do particular, para que, dessa maneira, também a contemplassem os olhos mais sensíveis, que, conhecendo-a nas coisas particulares, ficariam encantados, e os olhos não-sensíveis, inferindo a partir dessa unidade, expressa na própria diferença e inextinguível, chegassem à intuição da beleza absoluta e de sua essência em e para si mesma.

Também por isso, ao desvelar seu rosto no céu para os olhos sensíveis, ela quis que aquela igualdade absoluta que rege os movimentos das esferas aparecesse separada em dois pontos, em cada um dos quais, por certo, estivesse expressa a mesma unidade de diferença e indiferença, mas em um deles a diferença fosse igual à indiferença, no outro a indiferença à diferença, e assim a verdadeira unidade, decerto segundo a coisa, embora não segundo a aparência, estivesse presente.

Dessa maneira ocorre, primeiramente, que as esferas se movem em linhas que, embora retornem a si mesmas, como a linha circular, não se descrevem, como esta, em torno de um único centro, mas em torno de dois focos separados, que se equilibram mutuamente e dos quais um, por certo, preenche a imagem luminosa da unidade da qual foram tirados, mas o outro exprime a idéia de cada um na medida em que é, para si mesmo, o todo absoluto e autônomo, para que desse modo, na própria diferença, seja conhecida a unidade e a própria fatalidade de cada um, de ser, como essência particular, absoluto e, como absoluto, algo particular.

Mas, porque a diferença só é para o fenômeno e verdadeiramente ou em si não poderia haver nenhuma, aquelas criaturas celestes foram ensinadas, por uma arte verdadeiramente divina, ora a moderar e reter o curso de seus movimentos, ora a seguir livremente seu impulso imanente e, para que desse modo tempos e espaços se tornassem outra vez iguais e a distância, que somente por sua igualdade com o tempo inato é viva, não deixasse de ser viva, de percorrer na maior distância uma curva menor no mesmo tempo em que, na menor, a curva maior é percorrida. 272

Por essa sabedoria mais que mortal, que na própria diferença preserva a igualdade, ocorre que os astros, cujas rotas na aparência são linhas circulares suprimidas, descrevem contudo, verdadeiramente e segundo a idéia, rotas circulares.

Mas isto tudo, meu amigo, que mencionei até agora sobre a ordenação e os movimentos celestes, explicitá-lo de acordo com a dignidade do objeto nos conduziria mais longe do que aquilo mesmo em função do qual esta investigação foi empreendida. Contudo, daquelas coisas, poderemos também falar na continuação. Mas nenhuma fala mortal é capaz de louvar dignamente aquela sabedoria celeste ou de medir a profundidade do entendimento que é intuído naqueles movimentos.

Mas se queres que eu diga, ó amigo, segundo que leis são determinadas a ordem, o número, a grandeza e as demais propriedades cognoscíveis dos astros, digo que, no tocante à ordem, a mesma matéria está no todo, apenas transformada diversamente, mas no interior deste há duas regiões diferentes, uma que é habitada por aquelas esferas às quais o tempo está enlaçado mais perfeitamente do que às restantes e cuja unidade mais se aproxima da absoluta, e outra em que vivem aquelas que têm o tempo menos perfeitamente em si mesmas e são menos autônomas.

E, como toda coisa à qual o tempo está vitalmente vinculado traz também a expressão exterior disso, que é a linha e, em vinculação com a matéria, a coerência e a firmeza, 273
também em cada uma dentre aquelas que são as mais perfeitas está implantado, primeiramente, o cunho do tempo, a linha, que denominamos seu eixo, e cujos pontos extremos são designados por sul e norte; mas, em seguida, o mesmo está também expresso no todo, de tal modo que todas juntas formam uma linha comum e, segundo a colocação que tomam nesta, mostram um grau maior ou menor de coerência e de unidade consigo mesmas, mas os pontos extremos do todo se relacionam, mais uma vez, como sul e norte.

Aquelas esferas, pois, que expõem no todo a vinculação de sul e norte são construídas de matéria mais firme e mais duradoura, mas ordenadas entre si de tal modo que no interior daquela vinculação todas as regiões do céu se aliam e toda vinculação é exposta por três astros, dos quais o primeiro, que é o menos distanciado da imagem da unidade, pertence a uma delas, o terceiro ou o mais distanciado pertence à oposta e o médio expõe a indiferença de ambos nessa vinculação, de tal modo que nenhum é essencialmente diferente do outro, e o número de todos os astros que estão no interior dessa vinculação poderia tornar-se igual ao número doze.

A estes, pois, são outorgados os movimentos mais perfeitos. Mas, assim como estes, tomados em seu todo, expõem a vinculação de sul e norte, assim aqueles que habitam a segunda região expõem a de leste e oeste, embora de tal modo que, no próprio interior dessa oposição, mais uma vez todas as regiões do céu, de cada uma das quais há necessariamente uma expressão em cada coisa corpórea, se entrelaçam e vinculam.

Mas estes, porque trazem em si uma espécie de unidade que é menos absoluta, justamente porque é a que menos se separa da absoluta, afastam-se mais ou menos, justamente por isso, do movimento perfeito. Mas encontrar a lei de seu número, que aumenta em grandes proporções, poderia ser impossível a todos.

Mas segundo que ordem, além disso, entre aqueles que têm em si mesmos a vida
274 mais perfeita, aumentam as distâncias, já poderia conceber alguém que continuasse a meditar a partir do que foi anteriormente tratado por nós, mas ainda mais se tivesse conhecido os segredos do triângulo.

Mas, no tocante às massas e densidades, foi do agrado daquela arte celeste que, tomadas no todo, as massas maiores ocupassem o centro e as mais densas fossem as mais próximas da unidade de todas ou da imagem da unidade, mas também no singular, digamos, entre três astros de uma única ordem, ao que se destaca mais pela densidade se seguisse o que se caracteriza pela maior massa e a este um da espécie que, entre eles, mais se afasta em seu curso da linha circular.

Mas no universal, no tocante a este último ponto, há a seguinte lei.

As coisas no universo, em geral, são mais ou menos perfeitas quanto mais ou menos lhes está incorporado o tempo. Mas este está incorporado em todas as que se destacam das outras.

Pois, por certo, na coisa singular, dissemos nós, a expressão do tempo é a linha ou o comprimento puro e, portanto, aquela que exprime em si com maior perfeição o comprimento é também, de todas as coisas meramente corpóreas e singulares, a que tem o tempo em si mais perfeitamente do que as outras. Mas, se o tempo como tempo lhe está vinculado viva e ativamente, tem também de estar contida em seu conceito, mais ou menos, a possibilidade de outras coisas. De onde vemos que aquela pedra que os antigos denominavam pedra de Héracles, mas a posteridade denominou ímã, embora pareça singular, tem um conhecimento e sentimento de outras coisas, que move e atrai para si ou repele de si; além disso, também a mudança das estações do ano não lhe é alheia, igual à ave de arribação que dirige o vôo para outro clima, e é, também, um indicador do tempo e, igual aos astros, apenas mais imperfeitamente e subordinando-se à unidade que está fora dela, tem seus anos e dias. Mas, se o tempo não lhe está mais perfeitamente
275 incorporado, o fundamento disso está na imperfeição de seu corpo ou daquilo que nela é diferença pura.

Portanto, primeiramente, quanto mais o tempo está vinculado a uma coisa, menos precisa ela da unidade fora de si, pois é para si mesma a unidade, mas também menos pode fazer parte daquelas que estão mais sujeitas ao peso e que são as mais densas. Inversamente, as mais densas, justamente por isso, terão o tempo mais imperfeitamente em si mesmas, mas as que menos trazem em si do tempo são também as menos individuais e separadas da unidade, portanto menos sujeitas ao peso, que exige, do lado da coisa, uma relação de diferença.

Aplica isto aos astros, e conceberás por que aqueles nos quais o tempo está mais perfeitamente implantado, e que são, portanto, os mais excelentes e mais perfeitamente exprimem a unidade que está neles, mesmo em seus movimentos, fazem parte dos menos densos e, inversamente, por que os mais densos, como têm o tempo imperfeitamente em si mesmos, se afastam mais que aquele do modo mais belo de movimento, enfim, por que aqueles que menos trazem em si da expressão do tempo, forma e figura, e que mais se afastam do mais belo movimento, são também os menos densos, não porque precisem menos da unidade, mas porque se separaram menos dela.

E aqui está, pois, o segredo das diferenças que são percebidas nas coisas celestes, quanto à perfeição com que imitam a figura mais bela em seus movimentos.

E depois que, dessa maneira, tudo foi ordenado, segundo medida e número, para o mais belo, e foi outorgada a cada uma das esferas uma dupla unidade: a primeira pela qual ela seria absoluta para si mesma e mais semelhante àquela unificação perfeitíssima

Mas segundo que ordem, além disso, entre aqueles que têm em si mesmos a vida
274 mais perfeita, aumentam as distâncias, já poderia conceber alguém que continuasse a meditar a partir do que foi anteriormente tratado por nós, mas ainda mais se tivesse conhecido os segredos do triângulo.

Mas, no tocante às massas e densidades, foi do agrado daquela arte celeste que, tomadas no todo, as massas maiores ocupassem o centro e as mais densas fossem as mais próximas da unidade de todas ou da imagem da unidade, mas também no singular, digamos, entre três astros de uma única ordem, ao que se destaca mais pela densidade se seguisse o que se caracteriza pela maior massa e a este um da espécie que, entre eles, mais se afasta em seu curso da linha circular.

Mas no universal, no tocante a este último ponto, há a seguinte lei.

As coisas no universo, em geral, são mais ou menos perfeitas quanto mais ou menos lhes está incorporado o tempo. Mas este está incorporado em todas as que se destacam das outras.

Pois, por certo, na coisa singular, dissemos nós, a expressão do tempo é a linha ou o comprimento puro e, portanto, aquela que exprime em si com maior perfeição o comprimento é também, de todas as coisas meramente corpóreas e singulares, a que tem o tempo em si mais perfeitamente do que as outras. Mas, se o tempo como tempo lhe está vinculado viva e ativamente, tem também de estar contida em seu conceito, mais ou menos, a possibilidade de outras coisas. De onde vemos que aquela pedra que os antigos denominavam pedra de Héracles, mas a posteridade denominou ímã, embora pareça singular, tem um conhecimento e sentimento de outras coisas, que move e atrai para si ou repele de si; além disso, também a mudança das estações do ano não lhe é alheia, igual à ave de arribação que dirige o vôo para outro clima, e é, também, um indicador do tempo e, igual aos astros, apenas mais imperfeitamente e subordinando-se à unidade que está fora dela, tem seus anos e dias. Mas, se o tempo não lhe está mais perfeitamente
275 incorporado, o fundamento disso está na imperfeição de seu corpo ou daquilo que nela é diferença pura.

Portanto, primeiramente, quanto mais o tempo está vinculado a uma coisa, menos precisa ela da unidade fora de si, pois é para si mesma a unidade, mas também menos pode fazer parte daquelas que estão mais sujeitas ao peso e que são as mais densas. Inversamente, as mais densas, justamente por isso, terão o tempo mais imperfeitamente em si mesmas, mas as que menos trazem em si do tempo são também as menos individuais e separadas da unidade, portanto menos sujeitas ao peso, que exige, do lado da coisa, uma relação de diferença.

Aplica isto aos astros, e conceberás por que aqueles nos quais o tempo está mais perfeitamente implantado, e que são, portanto, os mais excelentes e mais perfeitamente exprimem a unidade que está neles, mesmo em seus movimentos, fazem parte dos menos densos e, inversamente, por que os mais densos, como têm o tempo imperfeitamente em si mesmos, se afastam mais que aquele do modo mais belo de movimento, enfim, por que aqueles que menos trazem em si da expressão do tempo, forma e figura, e que mais se afastam do mais belo movimento, são também os menos densos, não porque precisem menos da unidade, mas porque se separaram menos dela.

E aqui está, pois, o segredo das diferenças que são percebidas nas coisas celestes, quanto à perfeição com que imitam a figura mais bela em seus movimentos.

E depois que, dessa maneira, tudo foi ordenado, segundo medida e número, para o mais belo, e foi outorgada a cada uma das esferas uma dupla unidade: a primeira pela qual ela seria absoluta para si mesma e mais semelhante àquela unificação perfeitíssima

do finito com o infinito em Deus, cuja idéia podemos denominar o animal absoluto, portanto orgânica, livre e viva; a outra, pela qual, no Absoluto, e com aquilo que nela é diferença, ela seria acolhida na unidade; depois que, além disso, foi do agrado da sabedoria 276
celeste que a igualdade das duas unidades só estivesse contida na diferença — foi então encerrada, ao mesmo tempo que a diferença, também a separação em coisas que, como diferença, somente suscetíveis de acolhida na indiferença e, pelo modo imperfeito de terem em si o tempo, totalmente sujeitas ao peso, apareceriam como mortas e inanimadas, e naquelas em que a própria diferença seria indiferença e que, tendo o tempo e a vida mais perfeitamente em si mesmas, seriam vivas e orgânicas, e exprimiriam aquela unidade das esferas, pela qual são para si mesmas o todo, e livres e racionais, mais perfeitamente dentre todos os seres singulares.

Dessa maneira as esferas celestes, ao se separar de sua unidade aquilo que estava determinado a viver em um outro, foram povoadas ao mesmo tempo com seres vivos de toda espécie e de toda perfeição que estava contida naquela primeira unidade, mas isso pela mesma deliberação que fez suas rotas se desviarem mais ou menos da linha circular.

E, quanto mais perfeitamente uma esfera unificava a unidade pela qual é orgânica com aquela pela qual é inorgânica, tanto mais necessariamente se aproximava do arquétipo do movimento.

Mas, no centro de todas, na imagem de sua unidade, acendeu-se a luz imortal, que é a idéia de todas as coisas. Pois, como a idéia, que é forma, é igual à substância, e aliás é a própria substância, teria também de estar expressa, naquilo em que todas as coisas do universo são um segundo a substância, a idéia de todas. Portanto, para que aquela unidade da essência com a forma se tornasse manifesta, a arte celeste criou aquele astro de tal modo que ele fosse inteiramente massa e inteiramente luz, o foco do mundo ou, como dizem outros, a sagrada sentinela de Zeus;[7] mas, como ele mesmo é tirado de uma unidade superior e, nessa medida, é um singular, ela exprimiu aquilo que nele é diferença por lugares escuros que espalhou sobre seu brilho.

Mas porque a luz, como a idéia, é ao mesmo tempo a indiferença do espaço e do
tempo, foi ordenado ainda que ele, primeiramente, descrevesse o espaço em todas as dire- 277
ções sem preenchê-lo e iluminasse todas as coisas, e em seguida que ele fosse o facho e o indicador do tempo e a medida tanto dos anos como dos dias.

Pois o sol, além de ser a indiferença de todas as coisas que estão contidas em seu universo, esforça-se ainda, constantemente, por entrar em conexão com aquilo que, nas outras esferas que se movem em torno dele, é diferença pura, por continuar através delas sua própria unidade relativa e por continuar a crescer através delas ou, em poucas palavras, por tornar-se um com elas da mesma maneira como uma coisa é una consigo mesma.

Mas, quanto mais perfeitamente é inato a uma coisa o tempo, tanto mais ela é igual a si mesma, de onde vemos que a Terra, exprimindo o cunho do tempo vivo mesmo naquilo que nela é morto, unifica a diferença pela unidade do conceito e da linha, que é a expressão de sua autoconsciência e que, aliás, se expõe no fenômeno como o eixo, cujos pontos extremos são designados por sul e norte.

Vinculando dessa maneira o particular em si ao universal, ela se esforça ao encontro do sol, que procura pôr aquele como particular e unificá-lo com a expressão do tempo, que tem em si mesmo.

[7] A expressão "sentinela de Zeus" (*Jovis custodia*) para referir-se ao sol é de origem pitagórica. De resto, toda esta passagem, segundo observa Xavier Tilliette *(Schelling — Une Philosophie en Devenir)*, inspira-se no *Timeu* de Platão (37d - 40e). (N. do T.)

Mas, como a Terra e toda outra esfera põem a igualdade relativa consigo mesma, que consiste na unificação da diferença nela ao conceito, na direção do comprimento, o sol, ao buscar vincular o particular de cada uma com seu conceito, esforça-se por produzir uma igual unidade relativa na direção da largura.

Mas, porque cada esfera se opõe a esse esforço por sua vida própria, foram feitos, primeiramente, o dia e a noite (pois aquele esforço do sol faz cada esfera mover-se em torno de si mesma), mas o ano foi separado do dia e foi impedido que o tempo inato e vivo de cada uma fosse posto como um e igual ao tempo a que está submetido.

278 Pois, se o sol fosse um com uma esfera da mesma maneira como uma coisa é una consigo mesma, aquela, no mesmo tempo em que se move uma vez em torno de si mesma, faria também sua translação em torno do sol, e o ano, portanto, seria igual ao dia e uma das metades da Terra nem veria o rosto do sol, nem a clara luz, assim como notamos que aquelas das esferas inferiores, que denominamos luas, voltam para aquelas com as quais estão em conexão sempre o mesmo lado e têm um único tempo de movimento em torno de si mesmas e de translação em torno destas.

Mas a diferença da Terra, que só é vivificada por sua vinculação com o conceito e a alma da Terra, se fosse vinculada à unidade relativa do sol, sofreria a morte total.

Dessa maneira, pois, assim como o descrevemos, está o universo entrelaçado consigo mesmo e esforça-se por tornar-se sempre mais semelhante a si mesmo e um só corpo e uma só alma.

Mas, do mesmo modo que, em um animal, a alma se separa em membros multiformes, cada um dos quais tira dele sua alma particular, e todo singular, embora vinculado ao todo, vive para si mesmo, assim também, no universo, para que fosse um na pluralidade e finito na infinitude, foi dado a cada um seu tempo particular, mas o todo foi de tal forma copiado de Deus, que tem o tempo absolutamente em si mesmo e, portanto, ele mesmo não está em nenhum tempo e é um animal instituído de tal modo que nunca pode morrer.

Ora, a idéia eterna de todas as coisas corporais, meu amigo, denominamos a luz. E onde, em uma coisa, o finito se torna igual ao infinito, está nele expressa também a idéia ou aquele conhecer absoluto no qual não há nenhuma oposição do pensar e do ser. Além disso, a forma em uma tal coisa é a substância, a substância a forma, ambas inseparáveis.

279 Mas, quanto mais uma coisa é singular e persiste em sua singularidade, tanto mais se separa do conceito eterno de todas as coisas, que fica na luz fora dela, como o conceito infinito no tempo, mas ela mesma pertence àquilo que não é, mas é fundamento de existência, a noite primordial, mãe de todas as coisas.

Mas a luz, que é vista com olhos sensíveis, não é a própria indiferença de pensar e ser, considerada pura e simplesmente, mas é essa indiferença na medida em que se refere a uma diferença, como a da Terra ou de uma outra esfera; e, conforme um corpo terrestre se separa da totalidade da Terra, é necessariamente intransparente, mas, quanto menor o grau de separação, necessariamente mais transparente.

Mas, no tocante aos graus de vivificação, digo que uma coisa, na proporção em que tem o tempo e a luz em si mesma, é também vivificada.

Ora, a forma como forma não é a alma da coisa, mas, quanto mais é perfeita, mais é igual à substância; mas a alma é o conceito da coisa, que, aliás, considerado finitamente, é determinado também a ser apenas a alma da coisa existente singular.

Faz parte, portanto, da alma de cada coisa do universo somente aquilo que a coisa expõe deste. E a coisa meramente corpórea é, como sabemos, necessariamente e ao infinito, uma coisa singular.

O ser orgânico, em contrapartida, no qual a luz e a forma se tornam a própria substância, contém em seu conceito a possibilidade de infinitas coisas além da singular, seja a possibilidade de si mesmo em infinitos engendramentos pela propagação, ou a possibilidade de outras coisas, que são diferentes dele e que ele vincula consigo por movimento, ou, enfim, a possibilidade de outras coisas que ao mesmo tempo são diferentes dele e no entanto estão nele, na medida em que lhe está incorporada a idéia, que, aliás, na referência a uma diferença, é o que intui.

Mas, porque os seres orgânicos, embora tendo o conceito infinito e a vida em si mesmos, tinham de tomar de fora, para si, a diferença, que seria de cada vez adequada àquele conceito, e a condição da vida, por isso eles foram, primeiramente, tornados dependentes, carentes, em seguida também suscetíveis de doença, sujeitos à velhice e mortais, de tal modo que não podem, de maneira nenhuma, tornar-se iguais à excelência das coisas celestes.

Mas, trazendo em si mais ou menos imperfeitamente a unidade pela qual a Terra é 280
para si mesma a substância, os seres orgânicos relacionam-se com aquela unidade como com seu fundamento, sem serem ela mesma, e são, por certo, em suas ações, racionais, mas não pela razão que reside neles mesmos, mas pela que reside no universo e que se exterioriza neles como sua força de gravidade.

Mas, como são singulares e necessariamente imperfeitos pela oposição do ideal e do real, da alma e do corpo, todas as suas ações dirigem-se à unidade, mas não por si mesmas, e sim pelo princípio divino que as guia. Mas este lhes deu uma tal unidade com todas as coisas que fazem parte de sua existência, que eles se sentem nessas coisas, e de todas as maneiras se esforçam por torná-las um consigo. Uma verberação da arte viva que constrói todas as coisas foi-lhes também outorgada e foi-lhes ensinado alcançar, por ações mais ou menos compostas, a indiferença do pensar e do ser, que não têm em si, fora de si, em obras, que parecem conformes a fins porque ao conceito que as anima está mais ou menos vinculado o conceito de outras coisas. Também uma parte lhes foi implantada da música celeste que está no universo inteiro, na luz e nas esferas, e foi ensinado aos que estavam determinados a habitar o éter, esquecendo-se em sua canção, retornar à unidade.

Outros a unidade deixou mais livres, e lhes proporcionou terem mais dela em si mesmos do que fora de si, assim como uma mãe fecunda e cheia de dons gera a si mesma em todos os seus filhos, mas em um mais, em outro menos, e somente a um único se comunica inteira.

Mas, pondo em cada um aquilo que está nela mesma, com diferença, ela tornou discernível aquilo que nela é indiscernível, pois toda propriedade particular de seres vivos nasce por nenhum deles trazer em si a inteira indiferença da unidade, que, como é o conjunto de todas as coisas, não pode igualar-se a nenhuma forma particular.

Somente o ser que não tem perfeitamente a substância em si mesmo não pode sepa- 281
rar-se perfeitamente da unidade e está somente nela. Da coisa meramente corpórea sabemos, por certo, que do conceito há nela somente uma expressão morta, mas o conceito vivo está fora dela no infinito, e que ela tem somente uma vida exterior no Absoluto. Mas a todo modo passivo de ser corresponde, no universo, um ativo, e todo animal, além de ser um modo particular de ser, toma parte também no conceito vivo e tem um ser interior no Absoluto; mas apenas participando e exprimindo imperfeitamente, naquilo que nele é finito, o infinito, ele não é o próprio princípio que intui, mas está em relação de diferença com ele.

Mas, na medida em que uma alma é da natureza do infinito em e para si mesmo, mas o corpo expõe, embora finitamente, mas, no finito, infinitamente, o universo —

aquela igualdade absoluta, oculta em Deus, do infinito que é o modelo com o infinitamente finito que é a cópia, se torna manifesta em um ser temporal.

Aquilo, pois, em relação ao qual alma e corpo, pensar e ser são absolutamente um, trará em si a essência do pura e simplesmente eterno, indivisível, no qual a idéia é também a substância, mas a alma, embora sendo em si o conhecer infinito, como alma deste existente será a possibilidade infinita de tudo aquilo cuja efetividade está expressa nele. E este, que determinamos como o corpo, embora não seja um ser finito, mas um ser infinitamente-finito, e exponha em si a totalidade, é, contudo, idealmente, necessariamente singular, portanto necessariamente também determinável em oposição a outras coisas, que exprimem um ser finito ou infinito e das quais, no conceito de corpo, está contida, seja a possibilidade sem a efetividade, ou a efetividade sem a possibilidade.

Portanto, se o pensar infinito, que, tornando-se igual ao ser, se expõe como conhecer infinito no finito, é pensado como a alma do corpo, na medida em que é necessariamente singular, ele também aparece necessariamente como infinito apenas na finitude, e
282 como conceito singular, embora da espécie mais perfeita, do conhecer infinito; em contrapartida, considerado em si, não é a alma dessa coisa, mas o próprio conceito infinito da alma e aquilo que é comum a todas as almas.

Imediatamente, pois, ao pores o conhecer infinito, a idéia viva e imortal de todas as coisas, como existente, pões também, mais uma vez, porque isso não ocorre sem referência a uma coisa singular, a oposição de diferença e indiferença, e como que uma dupla alma, a que contém a efetividade do conhecer infinito e a que contém sua possibilidade infinita.

E se agora, meu amigo, eu for capaz de provar que, ao mesmo tempo que aquela separação, não, por certo, em relação ao Absoluto, mas, como tudo que pertence ao mundo das cópias, em relação a si mesma e para si mesma, está posta a consciência e, para ela, ao mesmo tempo, também o ser temporal das coisas e a totalidade do mundo fenomênico, terei alcançado o alvo proposto por ti, e derivado a origem da consciência a partir da própria idéia do eterno e de sua unidade interior, sem ter de conceder ou admitir uma passagem do infinito ao finito.

Mas, antes, vamos ainda fixar o permanente e aquilo que temos de pôr como imóvel ao pormos o móvel e o mutável, pois a alma nunca se cansa de retornar sempre à consideração do mais excelente; em seguida, recordemo-nos, também, como tudo aquilo que parece proceder daquela unidade ou desprender-se dela tem a possibilidade de ser por si mesmo determinado previamente nela, mas a efetividade da existência separada está apenas nele mesmo e, mesmo assim, apenas idealmente, mas como ideal somente na medida em que uma coisa, por seu modo de ser no Absoluto, é tornada apta a ser para si mesma a unidade.

Portanto, nem uma coisa pode ser determinada pela duração, a não ser na medida em que é o objeto de uma alma que é finita e cuja existência é determinada por duração, nem pode, por sua vez, a existência da alma ser determinada como duração, a não ser na
283 medida em que for determinada a ser o conceito de uma coisa singular existente. Por isso a alma, tão pouco quanto o corpo, não é algo em si; pois tanto aquela como este são cada qual temporal apenas no outro, mas em si há apenas unidade de ambos, naquilo que não é sujeito à duração, na natureza bem-aventurada em que a possibilidade não está separada da efetividade, o pensamento do ser, portanto no arquétipo que é incriado e verdadeiramente imperecível. Pois nem a alma que se refere imediatamente ao corpo é imortal, pois este não o é, e sua existência em geral só é determinável pela duração e determinada por ela, na medida em que este dura, nem a própria alma da alma, que se relaciona com esta do mesmo modo que esta com o corpo.

A alma, além disso, como só é pela oposição relativa com o corpo e, portanto, de modo geral, não em si, aparece apenas por essa oposição e, portanto, somente na medida em que é o conceito de um ser singular determinado a existir, mas isso não por uma vinculação com a coisa, mas por sua própria finitude, em virtude da qual a possibilidade que em Deus está vinculada à sua efetividade e, inversamente, a efetividade que nele está vinculada à sua possibilidade, com relação a ela mesma, estão fora dela. Pois os conceitos que são conceitos imediatos de coisas finitas comportam-se como estas mesmas e são opostos ao conceito infinito do mesmo modo que estas e somente na medida em que são infinitos na finitude são adequados a ele.

Assim como, portanto, a coisa se põe seu tempo, na medida em que contém uma efetividade cuja possibilidade está fora dela ou uma possibilidade cuja efetividade está fora dela, assim também o conceito, na medida em que é pura e simplesmente finito. E, assim como em relação à coisa, também em relação ao conceito imediato das coisas aquela unidade infinita, em que toda possibilidade tem imediatamente com e em si sua efetividade e toda efetividade sua possibilidade, é, dissociada no reflexo, uma relação de causa e efeito, de tal modo que todo conceito parece determinado a existir por um outro conceito, no qual sua infinita possibilidade é intuída, este por sua vez por um outro de mesma espécie, e assim por diante, ao infinito.

Logo, como os conceitos infinitos são as próprias coisas finitas e absolutamente 284
unos com elas, pode também a oposição do finito e do infinito ser expressa universalmente como a oposição dos conceitos finitos e do conceito infinito de todos os conceitos, de tal modo que aqueles estão para este como o real para o ideal, e, portanto, a própria diferença do ideal e do real é uma diferença na esfera dos conceitos.

Mas somente o conceito separado de seu conceito infinito e considerado nessa separação aparece determinado a existir: sua idéia, ou ele mesmo vinculado ao infinito, está em eterna comunidade com Deus. Mas no conceito finito, na medida em que é separado, está somente, daquilo que está em Deus eternamente, sem tempo, aquilo que se separa ao mesmo tempo que ele da totalidade, e isto, por sua vez, é determinado pela possibilidade de outras coisas, que em Deus está vinculada com ele mesmo.

Mas a lei segundo a qual somente para si mesma a alma se separa e parece determinada a existir, porque toda alma é uma parte do corpo orgânico infinito que está na idéia, proporcionaria, se a conhecêssemos, pelo menos uma visão longínqua da harmonia daquele mundo resplandecente que aqui conhecemos somente como que através de um espelho.

Mas encontrar tal lei é tão difícil quanto é impossível enunciá-la para todos.

Encontrar, porém, as leis mais universais, segundo as quais o mundo absoluto se delineia no conhecer finito, é um elevado alvo do pensamento.

Vamos pois, meu amigo, continuando agora a inferir a partir do ponto que havíamos anteriormente designado, ou seja, onde, por referência do conhecer infinito a uma coisa singular, está posta imediata e necessariamente a oposição relativa do finito e do infinito no próprio conhecer, esforçar-nos por alcançar aquele alvo. Pois também retornaremos mais seguramente ao primeiro e à origem de todas as coisas se tivermos mos-
trado que todas as oposições pelas quais são determinadas e distinguidas as coisas finitas 285
estão postas por aquela única separação, que, ela mesma, só é feita no interior do eterno, e não com relação ao Absoluto, mas somente com relação àquilo que se separou dele para si mesmo

Mas, para que estejamos certos de nosso assunto, é de teu agrado que, mais uma vez, repitamos brevemente aquilo sobre o qual entramos em acordo?

LUCIANO

Totalmente de acordo.

BRUNO

O conhecer infinito, pois, só pode existir como a alma de uma coisa que expõe em si, infinitamente, o finito, portanto o universo?

LUCIANO

Assim é, pois todo conceito, dissemos, existe somente por ser o conceito de uma coisa existente.

BRUNO

Mas aquela coisa é, por sua vez, necessariamente singular e, na medida em que existe como tal, sujeita ao tempo e à duração.

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

A alma, pois, da qual ela é o objeto imediato, não menos?

LUCIANO

Do mesmo modo.

BRUNO

A alma, pois, que é o conceito dessa coisa (e somente desta falamos adiante), é, por sua vez, apenas uma parte da possibilidade infinita, que em Deus é efetiva sem tempo; na alma singular, porém, está somente a efetividade daquilo cuja possibilidade está contida nela mesma.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Mas não admitimos que a alma é o próprio conhecer infinito?

LUCIANO

Certamente, mas pomos isso na medida em que a consideramos em si; na medida em que a consideramos como a alma dessa coisa, nós a pomos necessariamente como finita e sujeita à duração.

BRUNO

Temos, pois, necesssariamente uma dupla perspectiva da alma?

LUCIANO

286 Naturalmente, pois, se a pomos meramente como referindo-se àquilo de que ela é o conceito, não a pomos como conhecer infinito, e, se a pomos meramente como infinita,

não a pomos como conceito de uma coisa existente, portanto ela mesma como não existente. Pomos, portanto, necessariamente a alma como finita e infinita ao mesmo tempo.

BRUNO

O conhecer infinito, portanto, existe ou aparece somente sob a forma da diferença e indiferença.

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Mas pomos ambas como necessariamente unificadas: a alma, na medida em que é una com o corpo e é, aliás, o próprio corpo, e a alma, na medida em que é o conhecer infinito?

LUCIANO

Unificadas pelo conceito eterno, em que finito e infinito são iguais entre si.

BRUNO

Somente essa idéia está em Deus, mas a oposição de diferença e indiferença está somente na própria alma, na medida em que esta existe.

LUCIANO

Também isso é assim.

BRUNO

Mas não disseste que a alma, considerada sob um dos aspectos, é una com o corpo, e aliás é o próprio corpo?

LUCIANO

Assim disse eu.

BRUNO

Que relação, pois, darás à alma considerada como infinita, com a considerada como finita?

LUCIANO

Necessariamente, mais uma vez, a da alma com o corpo.

BRUNO

E temos, pois, a oposição entre alma e corpo deslocada para a própria alma.

LUCIANO

Assim parece.

BRUNO

À alma, pois, na medida em que é finita, teremos de atribuir todas as relações que são necessariamente atribuídas ao corpo.

LUCIANO

Não podemos fazer de outro modo.

BRUNO

Mas a alma, na medida em que se refere ao corpo, nós a determinamos como a possibilidade cuja efetividade estaria expressa no corpo.

LUCIANO

Perfeitamente correto.

BRUNO

287 **Não temos, portanto, já que pusemos a alma, como conceito imediato do corpo, e o próprio corpo como uma só coisa, de opor aquela, na medida em que se refere imediatamente ao corpo, à alma na medida em que é infinita, como a efetividade à possibilidade, e esta àquela como a possibilidade à efetividade?**

LUCIANO

Inquestionavelmente.

BRUNO

Mas pomos necessariamente aquela possibilidade como pura e simplesmente infinita, e esta efetividade como finita?

LUCIANO

Como poderia ser de outro modo?

BRUNO

Estarás, portanto, satisfeito, se denominarmos aquela o conceito infinito do conhecer e esta, como é um pensar referido a um ser, o próprio conhecer, e aliás o conhecer objetivamente existente.

LUCIANO

Por que não?

BRUNO

Mas esse conhecer objetivo, sendo, como finito, igual ao corpo e estando sujeito à vinculação por causa e efeito, é necessariamente, ao infinito, um conhecer determinado, singular.

LUCIANO

É inegável.

BRUNO

Mas o pensas como determinado por quê? Por algo fora dele ou por si mesmo?

LUCIANO

O último, necessariamente.

Bruno

Pões, portanto, uma vinculação por causa e efeito nele mesmo, e uma vinculação tal que todo conhecer singular seja determinado por outro singular e este, por sua vez, por outro, e assim por diante, ao infinito.

Luciano

Não é de outro modo.

Bruno

Aquele conceito infinito do conhecer, tu o pensas como igual a si mesmo, imutável, independente da temporalidade, indeterminado por uma vinculação tal como a que acabamos de admitir.

Luciano

Necessariamente.

Bruno 288

Pões, agora, portanto, entre o conhecer objetivo e o conhecer infinito, exatamente a mesma relação que anteriormente puseste entre intuir e pensar.

Luciano

Assim parece.

Bruno

Mas puseste a unidade do ideal e do real justamente nessa unidade do pensar e do intuir.

Luciano

Certamente.

Bruno

Vês, pois, que tomaste por aquela unidade a expressão de um ponto singular, como se ela se restringisse a esse. Contudo, por isso mesmo, compete a nós determinar esse ponto, para aprender a conhecer sua dignidade. Pões necessariamente, portanto, se pões a unidade do intuir e do pensar, o conhecer objetivo como igual ao conceito infinito do conhecer.

Luciano

Assim ponho.

Bruno

Mas o conhecer objetivo só é finito na medida em que é referido ao corpo como seu objeto imediato, portanto infinito na medida em que é referido ao conceito do conhecer?

Luciano

É o que se segue.

BRUNO

Mas este é igualmente infinito?

LUCIANO

Correto.

BRUNO

O referido, portanto, e aquilo a que é referido são um só e indiscerníveis?

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

O infinito vem, portanto, ao infinito, e como pensas que este vir-a-si-mesmo do infinito se enuncia, ou que expressão há para ele?

LUCIANO

Eu.

BRUNO

Nomeaste o conceito com o qual, como por um passe de magia, o mundo se abre.

LUCIANO

Certamente, ele é a expressão da suprema separação entre o finito e o infinito.

BRUNO

Mas que outras determinações desse conceito costumas dar?

289 LUCIANO

O que denominamos eu é apenas aquela unidade do ideal com o real, do finito com o infinito; mas essa mesma é apenas, por sua vez, seu próprio fazer. O agir, pelo qual ele nasce, é ao mesmo tempo ele mesmo, conseqüentemente ele nada é independentemente desse agir e fora dele, mas somente para si mesmo e por si mesmo. Do mesmo modo, também as coisas eternas em si chegam ao conhecer objetivo e temporal, em que são determinadas pelo tempo, meramente porque o pensar infinito se torna objetivo no finito.

BRUNO

Mas essa objetivação do pensar infinito é exatamente aquilo que acabamos de denominar a unidade do finito e do infinito?

LUCIANO

Necessariamente, pois o que pomos no conhecer finito ou nas coisas e o que pomos no conceito infinito do conhecer é um e o mesmo, apenas considerado de diferentes lados, lá objetivamente, aqui subjetivamente.

BRUNO

Sobre esse ser ao mesmo tempo subjetivo e objetivo, infinito e finito, repousa o eu.

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

Assim, também as coisas finitas que aparecem são, para o eu, apenas pelo eu; pois dizes que chegam ao conhecer temporal somente por aquela objetivação do infinito no finito.

LUCIANO

E essa é justamente minha opinião.

BRUNO

Vês quão exatamente concordamos. A suprema separação entre o finito e seu igual é, portanto, aquela em que o finito entra na unidade e como que em comunidade imediata com o infinito. Mas, como ele é um finito, este, o infinito, para tornar efetiva nele a possibilidade sem limites que está contida em seu pensar, só pode fazê-lo de maneira também finita e apenas finitamente refletir nele aquilo que está infinitamente prefigurado em si mesmo.

Assim, aquilo que, no eterno, é possibilidade e efetividade em unidade absoluta, separa-se, no objetivo do eu, como efetividade, no subjetivo como possibilidade, mas, no 290
próprio eu, que é a unidade do subjetivo e objetivo, é refletido como necessidade, que é a imagem permanente da harmonia divina das coisas e como que o reflexo imóvel da unidade, da qual todas elas foram tiradas. — Estás também de acordo com isto?

LUCIANO

Perfeitamente.

BRUNO

Mas não tem de ser reconhecida, justamente por isso, em todas as coisas finitamente conhecidas, a expressão do infinito, a partir do qual são refletidas, e do finito, no qual são refletidas, e do terceiro, no qual estes são um? — Pois daquilo que, no Absoluto, é primeiro, já dissemos antes que, na cópia, ele se torna necessariamente o terceiro.

LUCIANO

Indiscutivelmente se segue o que concluíste.

BRUNO

As determinações e as leis das coisas finitas podem, portanto, ser compreendidas imediatamente, sem partirmos da natureza do saber. Pois também nisto não és de minha opinião, que não podemos denominar o conhecer objetivo, por si mesmo, um saber, do mesmo modo que aquilo que opusemos a ele?

LUCIANO

Pelo contrário, o saber está apenas na unidade de ambos.

BRUNO

Necessariamente, pois com todo saber, além de ser ele um saber efetivo, está vinculado também o conceito desse saber; quem sabe, sabe também imediatamente que sabe,

e esse saber de seu saber e o saber desse saber de seu saber são um e estão imediatamente vinculados com o primeiro saber; toda regressão ao infinito é suprimida, pois o conceito do saber vinculado com o saber é o princípio da consciência, o próprio infinito em si e para si.

Contudo, convém aqui, para destrinçar de dentro para fora essas relações intricadas, considerar cada um deles por si. O saber, portanto, disseste, consiste na unidade do conhecer objetivo com seu conceito infinito. Mas o conhecer objetivo tu igualaste, antes, ao intuir e afirmaste que é necessariamente finito, determinado de maneira temporal e
291 diferente em oposição ao pensar. Mas mal podias pôr um mero finito ou uma diferença pura e, onde o punhas assim, isso ocorria meramente em oposição a um outro. Essa essência entrelaçada de finito e infinito, porém, só é capaz de desembaraçá-la inteiramente aquele que compreende que e como tudo está contido em tudo e mesmo no singular está deposta a plenitude do todo.

A intuição, portanto, é finito, infinito e eterno, só que, no todo, subordinada ao finito. E o finito nela é aquilo que pertence à sensação, mas o infinito aquilo que nela é expressão da autoconsciência. Aquele, em oposição a este, é necessariamente diferença, este, em oposição àquele, indiferença, aquele real, este ideal; aquilo em que o ideal e o real, a indiferença e a diferença são um é aquilo que nela imita a natureza do pura e simplesmente real ou do eterno. Acreditas, pois, que podes opor esse eterno na intuição ao pensar, como entretanto fizeste?

Sem dúvida não vejo como isso seja possível.

BRUNO

Determinaste a intuição como diferença, o pensar como indiferença?

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

Mas a intuição, na intuição, não é diferença nem indiferença, e sim aquilo em que ambas são um. Como foi, então, que pudeste contrapô-la ao pensar e pô-la, na unidade do ideal e do real, como o real?

LUCIANO

Peço-te que me expliques isso.

BRUNO

Querias restringir a unidade do ideal e do real a um ponto determinado, como eu te havia demonstrado, e fazer do real um verdadeiro oposto do ideal, enquanto essa oposição é eternamente apenas ideal e mesmo aquilo que determinas como o real consiste, por sua vez, em uma unidade de ideal e real, de tal modo que o que nele é o real verdadeiro é essa própria unidade, mas o que nele repousa sobre a oposição do ideal e do real é ape-
292 nas determinação ideal do real. Não encontras, portanto, em parte nenhuma, um real puro em oposição a um ideal; mas, no tocante ao intuir em particular, para descobrir que pões, com toda intuição, seja ela qual for, uma unidade do pensar e do ser, basta perguntares a ti mesmo: o que intuis propriamente quando dizes que intuis um triângulo ou um

círculo ou uma planta? Sem dúvida, o conceito do triângulo, o conceito do círculo, o conceito da planta, e nunca intuis algo outro do que conceitos. Se, portanto, denominas intuição aquilo que em si é um conceito ou um modo do pensar, o fundamento disso é que pões um pensar em um ser; mas aquilo pelo qual o pões não pode ser, mais uma vez, nem um pensar nem um ser; só pode ser aquilo em que ambos, por toda parte, não são distintos.

Ora, a igualdade absoluta do pensar e do ser na intuição é o fundamento da evidência da intuição geométrica. Mas o que intui, em todo intuir, é o que não é suscetível de nenhuma oposição de universal e particular, a razão absoluta em si e sem levar em consideração aquilo que se acrescenta ao finito pelo reflexo, unidade não turvada, suprema clareza e perfeição.

Mas aquilo que se acrescenta no reflexo é, como já foi mostrado, a oposição relativa do infinito, que é nela a unidade, e do finito, que é a diferença, aquele, aliás, é nela a expressão do conceito, este a do juízo, aquele é o que põe a primeira dimensão, este a primeira e a segunda.

Mas o que, na intuição, é intransparente, empírico, e que não é espaço puro, pura igualdade do pensar e do ser, é o que nela é determinado por essa oposição relativa.

Mas o fundamento de que, na intuição, finito, infinito e eterno sejam subordinados ao finito, está somente na relação imediata da alma ao corpo como coisas singulares. Pois, já que o corpo e alma são uma só coisa, e é somente um em relação ao outro e um pelo outro que ambos estão separados da totalidade, de tal modo que, em referência ao 293
conceito infinito, é inteiramente indiferente determinar o corpo como o ser finito ou como o conceito do ser finito, mas no conceito do corpo está contido necessariamente o conceito de outras coisas: assim também esse conceito, isto é, a própria alma, na medida em que é o conceito daquela coisa singular existente, está determinado pelo conceito de outras coisas. Dessa maneira, o inseparável de finito, infinito e eterno, na alma, está subordinado ao finito, e foi esse intuir, que está sujeito ao tempo e é necessariamente singular e diferente de si mesmo, que tu opuseste ao pensar. Mas, como o intuir, assim determinado, não é o verdadeiro intuir, mas uma aparência confusa dele, segue-se também que aquela unidade do pensar e do intuir, assim como foi determinada por ti e posta como a suprema, é singular e de espécie subordinada, e tirada da mera experiência. Portanto, abandonarás esse estreito em que te havias mantido anteriormente, ao restringires a unidade suprema à consciência, e ganharás comigo o livre oceano do Absoluto, onde não só nos moveremos mais vivamente, mas conheceremos a infinita profundeza e altura da razão.

De que modo, agora, a tri-unidade do finito, infinito e eterno, assim como no intuir é subordinada ao finito, é subordinada, no pensar, ao infinito e, na razão, ao eterno, resta ainda dizer.

Do universo, portanto, em todo tempo, cai na intuição somente uma parte, mas o conceito da alma, que está vinculado imediata, vitalmente, à alma, é o conceito infinito de todas as coisas. A separação do conhecer objetivo em relação a esse conceito põe o tempo. Mas o referir do conhecer finito ao conhecer infinito produz o saber, não um conhecer absolutamente intemporal, mas um conhecer para todo o tempo. Por aquela referência, necessariamente, a intuição se torna, ao mesmo tempo que aquilo que nela é finito, infinito e eterno, infinita, e se torna uma possibilidade infinita de conhecimento.
Mas o infinito infinitamente posto é o que denominamos conceito, e o finito acolhido sob 294
o infinito engendra o juízo, assim como o eterno, posto como infinito, o silogismo.

Infinitude, porém, tem, nessa esfera, tudo, embora uma mera infinitude de entendimento. O conceito é infinito, o juízo é infinito, o silogismo é infinito. Pois valem de todos os objetos e para todo o tempo. Mas cada um deles tem de ser considerado em particular.

Ora, o infinito na intuição, que no conceito é posto outra vez como infinito, é a expressão do conceito infinito da alma, que é um com a própria alma; o finito é a expressão da alma na medida em que é o conceito imediato do corpo e una com este; mas o eterno é a expressão daquilo em que ambos são um. E o conceito infinito da alma contém, como sabemos, a possibilidade infinita de todas as intuições, a alma cujo objeto imediato é o corpo, a efetividade infinitamente-finita, mas aquilo em que ambos são um, a necessidade infinita.

Mas, como o conceito é o infinito infinitamente posto, ele é a possibilidade infinita, posta como *infinita,* das intuições diferentes por si; o juízo, como põe o finito infinitamente, é o infinitamente determinante da efetividade, e o silogismo, como é o eterno, é a necessidade.

O próprio conceito, em seguida, é, mais uma vez, conceito, portanto possibilidade infinita, não somente do infinito, finito e eterno, mas também do infinito, finito e eterno subordinados ao infinito, finito e eterno, de tal modo que os três primeiros, multiplicados por si mesmos e penetrados por si mesmos, determinam o número dos conceitos. Há aqui um emaranhado difícil de destrinçar e uma determinada articulação; mas, se quiseres tentar comigo destrinçá-lo, espero que chegaremos ao alvo.

A infinitude do conceito, pois, é uma mera infinitude da reflexão, mas o esquema da reflexão é a linha, que, por certo, nas coisas em que está expressa, implanta o tempo, mas, posta viva e ativamente, como no conhecer objetivo, é o próprio tempo.

295 O infinito, finito e eterno, portanto, subordinados ao infinito, por que espécie de conceitos acreditas que sejam expressos?

LUCIANO

Necessariamente por conceitos de tempo, e aliás isso me parece estar determinado assim:

A mera possibilidade infinita de um tempo contém a própria unidade pura; a efetividade infinitamente-finita do tempo, a diferença ou a multiplicidade; a efetividade inteira do tempo, determinada pela possibilidade infinita, é a totalidade.

BRUNO

Excelente, de tal modo que mal preciso chamar tua atenção para que observes que o primeiro dentre esses conceitos corresponde à indiferença quantitativa ou ao próprio conceito, o segundo, porque pressupõe um pôr da indiferença na diferença, uma acolhida do diferente sob o uno, ao juízo, e o terceiro, que é a totalidade, está para os dois primeiros como o silogismo está para o conceito e o juízo.

Mas, como a unidade também não é unidade, a pluralidade não é pluralidade, sem que aquela seja posta nesta e esta acolhida naquela, aquilo em que são um, e que aparece na reflexão como terceiro, é necessariamente o primeiro.

Se eliminas o relativo que se acrescenta no reflexo, tens o supremo conceito da razão: absoluta unidade, absoluta oposição e absoluta unidade da unidade e da oposição, que está na totalidade.

Mas o infinito, finito e eterno subordinados ao finito engendram consigo os seguintes conceitos:

A possibilidade infinita de toda efetividade para a reflexão contém a realidade ilimitada; a efetividade do efetivo, aquilo que é absoluta não-realidade, é mero limite; a efeti-

vidade do efetivo determinada pela possibilidade inteira está naquilo em que o ilimitado e o limite são pura e simplesmente um, e que, considerado absolutamente, é, mais uma vez, o primeiro e, na intuição, é o espaço absoluto. Mas é óbvio que, assim como, pelo conceito de tempo, as coisas estavam determinadas mais para o conceito, assim, pelo 296
conceito do espaço, estão determinadas mais para o juízo. Mas o infinito e o finito vinculados ao eterno têm de engendrar todo par de conceitos, pois na natureza do eterno em si e para si já está unificada a natureza do finito e do infinito, mas de tal modo que, quanto mais um dos dois conceitos participa necessariamente da natureza do finito, o outro participa da do infinito.

No infinito, portanto, exprime-se a forma do eterno por dois conceitos, dos quais o primeiro, no próprio reflexo, é mais uma vez possibilidade, o outro é efetividade, mas ambos vinculados, como estão, engendram a necessidade.

Denominamos esses conceitos substância e acidente. Mas na finitude ou efetividade o eterno se espelha pelos conceitos de causa e efeito, dos quais a primeira, no reflexo, é a mera possibilidade do efeito, o segundo a efetividade, e ambos, vinculados, a necessidade. Mas entre a possibilidade e a efetividade introduz-se, no reflexo, o tempo, e somente em virtude desse conceito duram as coisas. Na necessidade, enfim, exprime-se o eterno pelo conceito da determinação recíproca universal das coisas uma pela outra, e esta é a mais alta totalidade que se deixa conhecer na reflexão.

Assim como se tornou claro para nós, agora, que o infinito, finito e eterno, subordinados ao finito ou à diferença, aparecem como espaço e, subordinados ao infinito ou à unidade relativa, como tempo, é óbvio que essa mesma unidade intuída sob a forma do eterno é a própria razão e se exprime, como razão, no conceito.

A partir disso, poderia também ser facilmente compreendida a diferença das três ciências, aritmética, geometria e filosofia.

Desenvolver mais, agora, o organismo da razão refletida no juízo, que, com a distinção anteriormente determinada entre juízo e conceito, é o mesmo que no conceito, seria trabalho desnecessário.

Mas, quanto ao silogismo, que põe o eterno infinitamente, basta observar que, como 297
em cada um, por si, já estão juntos possibilidade, efetividade e necessidade, toda demais diferença, em relação a ele, limita-se a que a unidade destas três, que estão em todos os silogismos, é enunciada, ou sob a forma do infinito, ou do finito ou do eterno.

E a forma infinita é a categórica, a finita a hipotética, e aquela que mais tem da natureza do eterno é a disjuntiva. Em todo silogismo, porém, com toda a sua diversidade, a premissa maior referida à premissa menor é sempre categórica ou infinita, a premissa menor é hipotética ou finita, mas a conclusão é disjuntiva e unifica em si tanto aquela como esta.

Luciano

Ó admirável forma do entendimento! Que prazer é perscrutar tuas relações e conhecer a mesma marca do eterno desde o arcabouço das coisas corpóreas até a forma do silogismo. Em tua consideração mergulha o pesquisador, depois que conheceu em ti a imagem do mais esplêndido e do mais santo. Nesse reflexo movem-se os astros, e percorrem a rota que lhes foi prescrita, nele todas as coisas são como aparecem, e o são necessariamente. Mas o fundamento dessa necessidade está em sua verdadeira natureza, cujo segredo não está em ninguém a não ser em Deus e, entre os homens, naquele que o conhece.

BRUNO

Mas, para o conhecimento dos princípios das coisas que estão em Deus e determinam às coisas seu fenômeno, é importante acima de tudo saber o que pertence ao reflexo, para que não aconteça, como para aqueles que filosofam ao léu, que seja rejeitado algo do que pertence ao fenômeno, a esmo, e algo outro acolhido como verdadeiro, com o que aqueles desfiguram ao mesmo tempo a filosofia e a essência divina.

Pois, fora do Absoluto, cuja natureza não conheceram puramente, admitem ainda muito mais, de que precisam para poder instituir aquilo que denominam sua filosofia, sem separação e partilha entre aquilo que é verdadeiro meramente para o fenômeno e aquilo que é verdadeiro com relação a Deus. Alguns chegam a ir ainda mais fundo do
298 que o fenômeno e admitem uma matéria, à qual atribuem a forma da exterioridade recíproca e a diversidade infinita. Mas, absolutamente ou com relação à natureza divina, não há nada além dela mesma e daquilo pelo qual ela é perfeita, a unidade absoluta da unidade e da oposição, portanto, decerto, a oposição assim como a unidade, mas absolutamente igual a esta, sem tempo, de tal modo que em parte nenhuma há separação, em parte nenhuma há reflexo em relação a ela.

Mas outros determinam o mundo fenomênico como se fosse oposto à natureza divina, quando, em relação a esta, ele não é absolutamente nada. Pois aquilo que denominamos mundo fenomênico não é aquele finito que, de maneira totalmente não-sensível, está ligado ao infinito na idéia, mas o mero reflexo dele, assim como está na idéia. E como, além das coisas cognoscíveis, a idéia daquilo que estava determinado a conhecer o universo na imagem visível também está contida de maneira eterna no universo em si e para si, a idéia é antes do mundo fenomênico, mas sem precedê-lo no tempo, assim, como antes das coisas singulares iluminadas, está, não segundo o tempo, mas segundo a natureza, a luz universal, que, embora refletida por coisas inumeráveis e por cada uma conforme sua própria natureza, não se torna ela mesma diversa, e, em sua clareza, sem ser turvada, reúne em si todos esses reflexos. Mas o verdadeiro mundo não é aquele que o singular se forma no reflexo, e cuja idéia este retira daquilo que está acima dele, mas o imóvel e harmonioso céu de fogo, que paira sobre tudo e abrange tudo.

Como o finito, infinito e eterno são subordinados ao finito na intuição e ao infinito no pensar, meu amigo, foi o que conseguimos mostrar até agora.

Mas é da referência do conhecer objetivo ao infinito que nascem todos aqueles conceitos pelos quais as coisas estão determinadas universal e necessariamente e que, por isso, parecem preceder os objetos. Mas, suponho, dificilmente acreditarás que as coisas estejam assim determinadas independentemente desses conceitos.

299 LUCIANO

Jamais o acreditaria.

BRUNO

Mas, como não podem ser separadas dessas determinações, não são nada, em geral, independentemente daqueles conceitos.

LUCIANO

Absolutamente nada.

BRUNO

E como denominas aquela unidade do conhecer objetivo com seu conceito infinito?

LUCIANO

Saber.

BRUNO

Aquelas coisas, portanto, também não serão nada independentemente desse saber.

LUCIANO

Absolutamente nada. Nascem somente pelo saber e são, elas mesmas, esse saber.

BRUNO

Excelente. Vês como concordamos em todos os pontos. Todo o mundo fenomênico, portanto, deve também ser concebido puramente a partir do saber considerado por si mesmo.

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Mas a partir de que saber: de um saber que é real em si ou de um saber que, ele mesmo, meramente aparece?

LUCIANO

Necessariamente o último, isto é, se, em geral, a oposição do conhecer finito e do conhecer infinito, e sua igualação, pertencem ao fenômeno.

BRUNO

Poderias, depois do que vimos até agora, duvidar disso? — Portanto, em toda essa esfera do saber, que descrevemos por último, e que nasce pela referência do finito, infinito e eterno do conhecer ao infinito, reina um gênero de conhecimento inteiramente subordinado, que denominaremos o da reflexão ou do entendimento.

LUCIANO

Estou de acordo.

BRUNO

Teremos de considerar também o conhecimento por silogismos como um verdadeiro conhecimento da razão, e não, antes, como um mero conhecimento por entendimento?

LUCIANO

O último, provavelmente.

BRUNO

Não é de outro modo. Pois, embora tu ponhas no conceito a indiferença, no juízo a diferença e no silogismo a unidade de ambas, essa unidade é entretanto subordinada ao 300
entendimento; pois a razão está em tudo, mas, na intuição, subordinada à intuição, no entendimento ao entendimento, e, se na razão entendimento e intuição são um, tens, no silogismo, por certo, na premissa maior aquilo que corresponde ao entendimento, na pre-

missa menor aquilo que corresponde à intuição, ali o universal, aqui o particular, mas ambos dissociados para o entendimento e mesmo na conclusão unificados somente para o entendimento.

O mais funesto dos equívocos, portanto, é tomar essa razão subordinada ao entendimento pela razão mesma.

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

Mas a doutrina, que nasce dessa subordinação do todo da razão ao entendimento, os que nos precederam denominaram lógica. A lógica, pois, se seguimos esse uso, teremos de considerá-la como uma mera ciência de entendimento?

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Que esperança de filosofia há, pois, para aqueles que a procuram na lógica?

LUCIANO

Nenhuma.

BRUNO

E o conhecimento do eterno que pode ser alcançado por esse gênero de conhecimento será e permanecerá conhecimento de entendimento?

LUCIANO

Assim temos de pensar.

BRUNO

Assim como nas três formas dos silogismos o Absoluto, segundo a forma, se dissocia em um infinito, finito e eterno de entendimento, assim, segundo a matéria, nos silogismos da razão a serviço do entendimento, ele se dissocia em alma, mundo e Deus, e estes três todos separados um do outro, cada qual à parte, representam a suprema dissociação daquilo que é pura e simplesmente uno no Absoluto, para o entendimento.

De todos, pois, que procuram nesse gênero de conhecimento a filosofia, ou querem provar o ser do Absoluto, por essa via ou em geral, julgaremos que ainda não saudaram o umbral da filosofia.

301 LUCIANO

Como é justo.

BRUNO

Como para nós, além disso, aquilo que uma grande parte dos filósofos antes de nós, mas quase todos aqueles que assim se denominam agora, fez passar pela razão, cai ainda na esfera do entendimento, teremos então, para o gênero supremo do conhecimento, um

lugar não alcançado por aqueles, e o determinaremos como aquele pelo qual finito e infinito são contemplados no eterno, mas não o eterno no finito ou no infinito.

LUCIANO

Essa demonstração me parece cabal.

BRUNO

E qual é, além disso, tua opinião: é suficiente, para esse gênero supremo de conhecimento, apenas contemplar o finito, de modo geral, como ideal, uma vez que o ideal nada mais é do que o próprio infinito; ou não consiste ele, pelo contrário, em não admitir nada fora do eterno e em não admitir o finito por si, nem no sentido ideal nem no real?

LUCIANO

É o que se segue.

BRUNO

Segundo nossa opinião, portanto, um idealismo que somente o é em referência ao finito merecerá, de modo geral, o nome de filosofia?

LUCIANO

Não parece.

BRUNO

Mas pode, de modo geral, algum conhecimento ser estimado absolutamente verdadeiro, a não ser aquele que determina as coisas tais como estão determinadas naquela suprema indiferença do ideal e do real?

LUCIANO

Impossível.

BRUNO

E nas coisas, amigo, tudo o que denominamos real o é pela participação na essência absoluta, mas nenhuma das imagens o expõe na total indiferença, a não ser a única em que tudo chega à mesma unidade do pensar e do ser que no Absoluto: a razão, que, conhecendo a si mesma, pondo universal e absolutamente aquela indiferença que está nela como a matéria e a forma de todas as coisas, é a única que conhece imediatamente tudo o que é divino. Mas jamais chegará à intuição de sua unidade imóvel quem não pode afastar-se do reflexo. 302

Pois aquele rei e pai de todas as coisas vive em eterna beatitude fora de todo conflito, seguro e inalcançável como em uma cidadela inexpugnável. Mas de sentir em alguma medida a interioridade de uma natureza tal, que em si não é pensar nem ser, mas a unidade deles, só seria capaz aquele que participasse mais ou menos dela. Contudo, esse segredo interior de sua essência, que consiste em nada conter em si mesmo nem de um pensar nem de um ser, mas ser a unidade deles, que está acima de ambos sem ser turvada por eles, manifesta-se na natureza das coisas finitas; pois no reflexo a forma se dissocia em ideal e real, não como se este tivesse estado anteriormente naquele, mas para que fosse conhecido como aquilo que é a mera unidade deles, sem ser nenhum deles em si mesmo.

Conhecer o eterno, portanto, é contemplar, nas coisas, ser e pensar somente unificados por sua essência, mas não pôr, seja o conceito como o efeito da coisa ou a coisa como efeito do conceito. Nada está mais afastado da verdade do que isto. Pois coisa e conceito não são um por uma vinculação de causa e efeito, mas pelo Absoluto e, considerados verdadeiramente, são somente as perspectivas diferentes de um e do mesmo; pois nada existe, que não estivesse expresso no eterno finita e infinitamente.

No entanto, a natureza daquele eterno em e para si mesmo é difícil de exprimir com palavras mortais, pois a linguagem foi derivada das imagens e criada segundo o entendimento. Pois, se parecíamos denominar com razão aquilo que não tem nenhuma oposição acima de si ou em si, mas todas sob si, o único que é, contudo, justamente esse ser não encerra em si nenhuma oposição àquilo que, em toda outra referência, é determinado como o formal do ser, o conhecer; pois faz parte, também, da natureza do Absoluto, que nele a forma é a essência, a essência a forma; e, como ele está na razão, como conhecimento absoluto, segundo a forma, está também segundo a essência expresso nela, e, portanto, com relação ao Absoluto, não resta nenhum ser que pudesse ser oposto a um
303 conhecer; mas se quiséssemos, inversamente, determinar o Absoluto como conhecer absoluto, mais uma vez não poderíamos fazê-lo no sentido de opormos a esse conhecer absoluto o ser, pois, considerado absolutamente, o verdadeiro ser só é na idéia e, inversamente, a idéia é também a substância e o próprio ser.

Mas, como indiferença de conhecer e ser, o Absoluto, mais uma vez, só é determinável em referência à razão, porque somente nesta conhecer e ser podem aparecer como opostos.

Contudo, se afastaria ao máximo da idéia do Absoluto aquele que, para não determinar sua natureza como ser, quisesse determiná-la pelo conceito da atividade.

Pois toda oposição de atividade e ser só é no mundo copiado, na medida em que, sem se considerar o pura e simplesmente eterno em si e para si, a unidade interior de sua essência só é contemplada, seja no finito ou no infinito, mas em ambos necessariamente de igual maneira, para que assim, no reflexo, mais uma vez, da unificação de ambos, do mundo finito e do infinito, seja gerada a unidade do universo.

Mas nem o Absoluto pode ser refletido no finito, nem no infinito, sem exprimir em cada um deles a inteira perfeição de sua essência, e, se a unidade do finito e do infinito, refletida no finito, aparece como ser, e no infinito como atividade, no Absoluto não aparece nem como um nem como a outra, e nem sob a forma da finitude nem da infinitude, mas da eternidade.

Pois no Absoluto tudo é absoluto e se, portanto, a perfeição de sua essência aparece no real como ser infinito e no ideal como conhecer infinito, no Absoluto o ser como o conhecer são absolutos e, na medida em que cada um é absoluto, também nenhum deles tem uma oposição fora de si no outro, mas o conhecer absoluto é a essência absoluta, a essência absoluta o conhecer absoluto.

Na medida, além disso, em que a ilimitação da essência eterna é refletida de igual
304 maneira no finito e no infinito, os dois mundos em que se separa e desdobra o fenômeno, já que são um só, têm também de conter o mesmo, e portanto o mesmo que se exprime no finito ou no ser tem também de estar expresso no infinito ou na atividade.

Aquilo, portanto, que vês expresso no mundo real ou natural como peso, vês expresso no ideal como intuição, ou aquilo que, nas coisas, em virtude da separação do universal e do particular, aparece determinado como unidade relativa e oposição relativa, mas no pensamento aparece determinante como conceito e como juízo, são um e o mesmo; nem o ideal como tal é causa de uma determinação no real, nem este é causa de

uma determinação no ideal; e também nenhum deles tem um valor antes do outro, nem é concebível a partir do outro, pois a nenhum cabe a dignidade de princípio, mas ambos, conhecer como ser, são somente reflexos diferentes de um e mesmo Absoluto.

Verdadeiramente, pois, ou em si, a unidade, que está no fundamento da oposição do universal e do particular nas coisas e da mesma oposição no conhecer, não é ser nem conhecer, pensados em oposição.

Mas onde, em cada um por si, seja no real ou no ideal, é atingida a absoluta igualdade dos opostos, está também expressa, no próprio real e ideal, a indiferença do conhecer e do ser, da forma e da essência.

Se, refletida no ideal ou no pensar, aquela unidade eterna do finito e do infinito aparece distendida no tempo sem começo e sem fim, no real ou no finito ela se expõe, imediata e necessariamente, completa como unidade, e é espaço; mas, embora apenas no real, aparece como suprema unidade do conhecer e do ser. Pois o espaço, se, por um lado, como suprema clareza e repouso, aparece como o supremo ser, que, em si mesmo fundado e completo, não sai de si ou age, é contudo, por outro lado, ao mesmo tempo, intuir absoluto, suprema idealidade e, nessa medida, conforme se considere o subjetivo ou o objetivo, cuja oposição mesma, em relação a ele, é totalmente eliminada, suprema 305
indiferença de atividade e ser.

Mas, de resto, atividade e ser relacionam-se em todas as coisas como alma e corpo; por isso, também o conhecer absoluto, embora estando eternamente em Deus e sendo o próprio Deus, não pode, contudo, ser pensado como atividade. Pois dele alma e corpo, portanto atividade e ser, são as próprias formas, que não estão nele, mas sob ele; e, assim como a essência do Absoluto refletida no ser é o corpo infinito, assim a mesma, refletida no pensar ou na atividade, como conhecer infinito, é a infinita alma do mundo, mas no Absoluto nem a atividade pode comportar-se como atividade, nem o ser como ser.

Quem, portanto, encontrasse a expressão para uma atividade que é tão calma quanto o mais profundo repouso, para um repouso que é tão ativo quanto a suprema atividade, em alguma medida se aproximaria, em conceitos, da natureza do perfeitíssimo.

Mas, assim como não basta conhecer o finito, infinito e eterno no real, também não basta conhecê-los no ideal, e nunca contempla a verdade em e para si mesma quem não a intui no eterno.

Mas a separação dos dois mundos, daquele que exprime a essência inteira do Absoluto no finito e daquele que a exprime no infinito, é também a separação entre o princípio divino e natural das coisas. Pois, se este aparece como passivo, aquele aparece como ativo. Por isso, as matérias, por exemplo, por sua natureza passiva e receptiva, filiam-se ao princípio natural, mas a luz, por sua natureza criadora e ativa, parece ser de índole divina.

Mas o singular, que, no mundo submetido ao finito, ou mesmo no mundo submetido ao infinito, exprime mais imediatamente por seu modo de ser a natureza do Absoluto, não pode, do mesmo modo que este, ser concebido meramente como ser ou meramente como atividade.

Somente onde corpo e alma são igualados em uma coisa há nela uma imagem da idéia e, assim como esta, no Absoluto, é também o próprio ser e a essência, assim naque- 306
la, na imagem, a forma é também a substância, a substância a forma.

Dessa espécie é, entre as coisas reais, o organismo, entre as ideais aquilo que é produzido pela arte e é belo, na medida em que aquele vincula a luz, ou a idéia eterna expressa no finito, e este a luz daquela luz, ou a idéia eterna expressa no infinito, como princípio divino, à matéria, como princípio natural. Somente aquele, porque aparece

necessariamente como uma coisa singular, tem ainda, com a unidade absoluta, sempre a mesma relação que têm os corpos na medida em que são pesados, ou seja, a relação da diferença. Em sua forma, portanto, atividade e ser estão sempre, por certo, igualados (de tal modo que o agente é também o subsistente e, inversamente, o subsistente é também o agente), mas, na medida em que ele é singular, a igualdade não é efetuada por ele mesmo, mas pela unidade, com a qual ele se relaciona, por si mesmo, como com seu fundamento. Por isso, ambos, nele, também não aparecem ainda unificados em um supremo repouso na suprema atividade, mas apenas em causalidade, como um intermediário ou uma comunidade de subsistir e agir.

Mas o mundo em que o ser parece posto pela atividade, o finito pelo infinito, é oposto à natureza, onde este, pelo contrário, está naquele e é através daquele, e considerado como o mundo e como que a cidade de Deus, construída por liberdade.

Através dessa oposição os homens aprenderam a ver a natureza fora de Deus, e Deus fora da natureza, e, na medida em que despojaram aquela da necessidade sagrada, subordinaram-na à profana, que denominam mecânica, mas, por isso mesmo, fizeram do mundo ideal o palco de uma liberdade sem lei. Ao mesmo tempo, na medida em que determinaram aquela como um ser meramente passivo, acreditaram ter adquirido para si o direito de determinar Deus, que elevam acima da natureza, como atividade pura, pura atuosidade, como se um desses conceitos não permanecesse e perecesse com o outro, e tivesse verdade por si.

307 Mas, se se diz a eles que a natureza não está fora de Deus, mas em Deus, entendem com isso essa natureza que foi morta pela separação de Deus, como se essa, em geral, fosse algo em si ou, em geral, algo mais do que a criatura fabricada por eles mesmos.

Mas, assim como a parte natural do mundo, também a parte livre não é algo separado daquilo em que ambas são, não tanto uma, mas, antes, não separadas em geral. Mas é impossível que, onde ambas são uma, elas sejam por aquilo pelo qual são fora dele, portanto uma por necessidade, a outra por liberdade.

A potência suprema, portanto, ou o verdadeiro Deus, é aquele fora do qual a natureza não é, assim como a verdadeira natureza é aquela fora da qual Deus não é.

Aquela unidade sagrada, pois, em que Deus é inseparado da natureza e que na vida, por certo, é experimentada como destino, conhecê-la na intuição imediata, supra-sensível, é a iniciação à beatitude suprema, que só é encontrada na contemplação do perfeitíssimo.

A promessa, pois, que vos fiz, de revelar em sua universalidade, na medida em que fosse capaz, o fundamento da verdadeira filosofia, acredito tê-la cumprido, e ter mostrado, em diferentes formas, sempre o uno, que é objeto da filosofia.

Mas o modo como é possível continuar a construir sobre esse fundamento e como o germe divino da filosofia pode ser levado a seu supremo desenvolvimento, e que forma acreditais convir a tal doutrina, podeis vós mesmos investigar ainda.

Anselmo

E muito me parece, ó excelente, que temos de preocupar-nos com as formas; pois, embora, de modo geral, não somente conhecer o supremo em sua universalidade, mas expô-lo em traços duradouros e permanentes, igual à natureza, seja aquilo que eleva a arte à condição de arte, a ciência à condição de ciência, e as distingue do diletantismo, contudo, em particular, a matéria do mais nobre e do mais esplêndido, de que versa a
308 filosofia, enquanto dispensa forma e figura, não está livre de corrupção, e talvez as formas mais imperfeitas tenham perecido, mas a nobre matéria que estava ligada a elas, depois que foi liberada delas, deve ter sido confundida com matéria ignóbil, volatilizada e,

por fim, tornada inteiramente irreconhecível, para exigir formas mais duradouras e menos mutáveis.

Mas nunca a matéria da filosofia parece ter estado mais sujeita a mudança do que justamente naquele tempo, entre nós, em que, com a mais viva intranqüilidade, se aspirou pelo imperecível. Pois, enquanto alguns a encontraram no mais inseparável e no mais simples, para estes ela se converteu em água, para aqueles em seca areia, e para outros torna-se cada vez mais fina, mais transparente, e como que semelhante ao ar.

Por isso não é de admirar se a maioria considera a filosofia suscetível apenas de aparições meteóricas, e mesmo as formas mais grandiosas em que ela se manifestou participam do destino dos cometas junto ao povo, que não as enumera entre as obras permanentes e eternas da natureza, mas entre as aparições efêmeras de vapores ígneos.

Por essa razão, além disso, é quase aceito pela maioria que possa haver diversas filosofias e que, de todos os que, em geral, se empenham em filosofar, cada um tenha necessariamente sua filosofia particular. Mas com potência superior oprime a todos o tempo, estão todos moldados no mesmo e único anel e só vão até onde a corrente alcança, e os que querem afastar-se para mais longe são, em regra, os que recaem mais fundo.

A considerar com rigor, padecem todos do mesmo mal, o de conhecerem apenas um único gênero de conhecimento: aquele que infere do efeito à causa. E, depois de haverem julgado meramente a razão que está a serviço do entendimento e, com isso, acreditarem ter provado, quanto à própria razão, que ela se enreda apenas em sofismas inevitáveis e em vãs contradições, estão autorizados a fazer, de seu medo diante da razão, a própria filosofia. Mas, se querem transpor esses limites, diante de nada se amedrontam tanto, quanto diante do Absoluto, assim como diante do conhecimento categórico e apodítico. 309
Não podem dar nenhum passo sem partir do finito e, a partir deste, inferir, a esmo, se podem chegar a algo que fosse pura e simplesmente e por si mesmo. Mas, seja o que for que ponham como Absoluto, põem-no necessariamente e sempre com uma oposição, para que não se torne Absoluto. Mas, entre aquele e seu oposto, não há, mais uma vez, nenhuma outra relação, senão a de causa e efeito, e entre todas as formas repete-se um único começo, um único esforço, de não conceder a unidade daquilo que separaram no entendimento e de fazer da dualidade inata e irrefreável de sua natureza a própria filosofia.

Contudo, isso vale para a plebe dos que agora filosofam. Mas mesmo o melhor que este século trouxe e que ainda vale como o mais alto — transformou-se, na exposição e no entendimento da maioria, em uma mera negatividade. Explicariam perfeitamente o finito pela forma, se o eterno não se obstinasse em recusar a matéria. Sua filosofia consiste na demonstração de que aquilo que absolutamente nada é, o mundo dos sentidos, efetivamente nada é, e a essa filosofia, categórica apenas diante do nada, denominam idealismo.

Mas as formas grandes e verdadeiras estão mais ou menos desaparecidas. A matéria da filosofia é da natureza do mais indecomponível, e em toda forma há apenas tanto de verdadeiro e justo, quanto ela tem em si dessa indecomponibilidade. Mas, assim como o único centro de gravitação da Terra pode entretanto ser considerado de quatro diferentes lados, e a única protomatéria se expõe através de quatro metais, igualmente nobres, igualmente inseparáveis, assim aquele indecomponível da razão enunciou-se, principalmente, em quatro formas, que como que designam os quatro pontos cardeais da filosofia; pois ao mundo ocidental parece pertencer aquilo que os nossos denominaram materialismo e ao oriente aquilo que denominaram intelectualismo, mas ao sul podemos nomear o realismo, ao norte o idealismo. Mas o metal único da filosofia, que em todos é o mesmo, conhecê-lo em sua pureza e solidez é o alvo da suprema aspiração. Mas conhe- 310
cer essas formas particulares e seus destinos parece-me importante para aquele que quer

elevar-se acima delas, e agradável para aquele que se elevou acima delas. Por isso, se é de vosso agrado, é meu parecer que Alexandre nos revele a história daquela filosofia que conhece o princípio eterno e divino na matéria e eu, por minha vez, a essência daquela doutrina do mundo intelectual, mas Luciano e tu, Bruno, tomeis em consideração a oposição do idealismo e do realismo.

Pois assim parece-me coroar-se da maneira mais perfeita o edifício de nosso diálogo, se mostrarmos como a única idéia, que fomos ensinados a pressupor e a buscar antes de tudo na filosofia, foi posta no fundamento de todas as formas e das mais diversas manifestações da razão que se configura em filosofia.

ALEXANDRE

No tocante aos destinos daquela doutrina,[8] que tem o nome da matéria, meu amigo,

[8] Para conhecedores talvez não seja preciso lembrar que a exposição seguinte se aproxima muito do modo particular como Giordano Bruno expõe a doutrina do universo, especialmente segundo o brilhante extrato de sua obra: *Da Causa, do Princípio e do Uno*, dado em apêndice às *Cartas sobre a Doutrina de Espinosa*, de Jacobi.

Excetuando-se que Bruno explica a *alma* e a forma de uma coisa como idênticas (*ibid.* pág. 269), e por isso se torna impossível para ele chegar ao ponto supremo de indiferença entre matéria e forma com completa clareza, enquanto Alexandre afirma a própria alma como uma das oposições contidas na forma e, portanto, a subordina à forma, os seguintes trechos de Bruno podem ser considerados como documentação e paralelos para sua exposição:

"Temos de distinguir da forma contingente a forma necessária, eterna e primeira, que é forma e fonte de todas as formas".

"Essa primeira forma universal e aquela primeira matéria universal, como são unificadas, inseparáveis, diferentes, e contudo apenas uma única essência? É esse enigma que devemos tentar resolver." (Págs. 282, 283.)

"A possibilidade perfeita da existência das coisas não pode preceder sua existência efetiva e tampouco sobreviver a ela. Se houvesse uma possibilidade perfeita de ser efetivo, sem existência efetiva, as coisas criariam a si mesmas e existiriam antes de existirem. O princípio primeiro e perfeitíssimo abrange em si toda existência, *pode* ser tudo e *é* tudo. Força ativa e potência, possibilidade e efetividade são, pois, nele, um uno inseparado e inseparável. Não são assim as outras coisas, que podem ser ou não ser, ser determinadas assim ou de outro modo. Cada homem é, a cada instante, aquilo que pode ser nesse instante, mas não tudo o que pode ser, em geral e segundo a substância. Aquilo que é tudo o que pode ser é somente um único, que compreende em sua existência toda outra existência." (Pág. 284.)

"O universo, a natureza inengendrada, é, do mesmo modo, tudo o que pode ser, em ato e de uma vez, porque abrange em si toda matéria, ao lado da forma eterna, inalterável, de suas figuras cambiantes; mas em seus desenvolvimentos de momento a momento, em suas partes particulares, estados, seres singulares, em sua exterioridade em geral, já não é mais o que é e pode ser, mas somente uma sombra da imagem do primeiro princípio, no qual força ativa e potência, possibilidade e efetividade são um e o mesmo." (Págs. 285 ss.)

"Não temos olho nem para a altura dessa luz nem para a profundeza desse abismo; sobre isto os livros sagrados, coligindo os dois extremos, dizem com sublimidade: *tenebrae non obscurabuntur a te. Nox sicut dies illuminabitur. Sicut tenebrae ejus, ita est lumen ejus.*" (Pág. 287.)*

"Evite-se confundir a matéria da segunda espécie, que é somente o sujeito das coisas naturais e alteráveis, com aquela que têm em comum o mundo sensível e o supra-sensível." (Pág. 287.)

"Essa matéria, que está no fundamento das coisas incorpóreas como das corpóreas, é uma essência diversa, na medida em que encerra em si a multidão das formas, mas, considerada em si, absolutamente simples e indivisível.** Porque é tudo, não pode ser nada em particular. Concedo que não é fácil para todos compreender como algo pode possuir *todas* as propriedades e *nenhuma*, ser a essência formal de tudo e, no entanto, não ter nenhuma forma; contudo, é conhecida dos filósofos a proposição: *Non potest esse idem, totum et aliquid*". (Pág. 290.)*** (N. do A.)

* "As trevas não serão escurecidas por ti. A noite será iluminada como o dia. Assim como suas trevas, assim também sua luz." (Grifo de Schelling.) (N. do T.)

** "Ela é tudo o que pode ser, em ato e de uma vez; e, porque é tudo, etc." (Suprimido por Schelling.) (N. do T.)

*** "Não podem ser o mesmo, tudo e algo." (N. do T.)

posso concisamente mostrar que não são outros do que aqueles que, no curso do tempo, toda outra doutrina especulativa não menos experimentou, e que foi, também, somente no declínio da filosofia que ela encontrou o seu. Pois o que nos foi transmitido pelos antigos sobre o sentido daquela doutrina é suficiente para ensinar-nos que ela trouxe os germes da suprema especulação mais ou menos desenvolvidos em si.

Mas a verdadeira idéia da matéria perdeu-se muito cedo e, em todo tempo, só foi conhecida de poucos.

Ela é a própria unidade do princípio divino e natural, portanto absolutamente simples, imutável, eterna.

Mas a posteridade e já Platão entenderam por matéria o mero sujeito das coisas naturais e alteráveis, e este, todavia, não é absolutamente nada que pudesse ser tornado princípio; mas o uno, que está acima de toda oposição e somente no qual aquilo que é natural nas coisas e aquilo que nelas é divino se distinguem e são opostos, é o que os criadores dessa doutrina denominaram a matéria.

Épocas ainda mais tardias confundiram matéria com corpo e misturaram aquilo 311
que segundo sua natureza é corruptível e perecível com o incorruptível e imperecível.

Uma vez chegados tão longe, era fácil tomar ainda a tosca massa inorgânica pela verdadeira matéria originária. Mas a idéia da matéria não está onde orgânico e inorgânico já se separaram, e sim naquilo em que estão juntos e são um. Mas esse ponto, justamente por isso, não pode ser contemplado com olhos sensíveis, mas somente com olhos da razão.

O modo como provieram dessa unidade todas as coisas pode ser representado da seguinte maneira.

A matéria, em si, é sem nenhuma diversidade. Contém todas as coisas, mas, por isso mesmo, sem nenhuma discernibilidade, inseparadas, como que em uma possibilidade infinita encerrada em si mesma. Mas aquilo pelo qual todas as coisas são um é justamente a própria matéria, e aquilo pelo qual são diferentes e pelo qual cada uma delas se separa da outra é a forma. Mas as formas são todas perecíveis, não eternas; mas eterna, imperecível como a própria matéria, é a forma de todas as formas, a forma necessária e primeira, que, porque é forma de todas as formas, não pode ser, por sua vez, semelhante ou igual a nenhuma forma particular e tem de ser absolutamente simples, infinita, imutável e, por isso mesmo, igual à matéria. Mas dela não está excluída nenhuma forma, de tal modo que ela é infinitamente fecunda em formas, e a matéria, por si mesma, é pobre; por isso os antigos, ao fazerem Eros ser engendrado da riqueza e da pobreza, e o mundo formado por ele, parecem ter assinalado, com isso, justamente aquela relação da matéria com a forma originária.

Para estes, pois, está na matéria a infinita possibilidade de todas as formas e figuras, mas esta, que em sua indigência é excelente, é igualmente bastante a todas, e como, em relação ao perfeitíssimo, possibilidade e efetividade são, sem tempo, um, também todas aquelas formas estão expressas nela desde a eternidade e, em relação a ela, são, em todo tempo, ou antes, sem nenhum tempo, efetivas.

Pela forma de todas as formas, portanto, o Absoluto pode ser tudo, pela essência ele 312
é tudo. As coisas finitas, como tais, são, por certo, em todo tempo, aquilo que podem ser neste instante, mas não aquilo que poderiam ser segundo sua essência. Pois a essência é em todas infinita, e por isso são as coisas finitas aquelas em que forma e essência são diferentes, aquela finita, esta infinita. Mas aquilo em que essência e forma são pura e simplesmente um é sempre aquilo que pode ser, a todo tempo e de uma só vez, sem distinção de tempo, mas tal só pode ser um único.

Pela mesma diferença a existência das coisas singulares se torna uma existência temporal, pois, já que elas, com uma parte de sua natureza, são infinitas, com a outra finitas, aquela contém, por certo, a infinita possibilidade de tudo aquilo que está em sua substância segundo a potência, mas esta, necessariamente e sempre, apenas uma parte daquela possibilidade, para que forma e essência sejam diferentes; o finito nelas, portanto, somente na infinitude é adequado àquela, à essência. Mas essa finitude infinita é o tempo, do qual o infinito da coisa contém a possibilidade e o princípio, e o finito a efetividade.

Dessa maneira o Absoluto, já que para si mesmo é uma unidade absoluta, absolutamente simples, sem nenhuma pluralidade, passa, por certo, ao fenômeno, em uma unidade absoluta da pluralidade, em uma totalidade fechada, que denominamos universo. Assim a totalidade é unidade, a unidade totalidade, ambas são diferentes, mas a mesma.

Mas, para que aquela forma de todas as formas, que poderíamos certamente denominar, como outros, a vida e a alma do mundo, não seja pensada por alguém como alma, que está oposta à matéria como ao corpo, é preciso notar bem que a matéria não é o corpo mas aquilo em que o corpo e a alma existem. Pois o corpo é necessariamente mortal e perecível, mas a essência é imortal e imperecível. E aquela forma das formas, considerada absolutamente, não está oposta à matéria, mas é una com ela, embora, na referência ao singular, porque este nunca é inteiramente o que pode ser, ponha
313
necessariamente e sempre uma oposição, que é a do infinito e do finito, e esta mesma é a da alma e do corpo.

Alma e corpo estão, pois, eles mesmos, compreendidos naquela forma de todas as formas, mas esta, que, como é simples, pode ser tudo e, porque é tudo, não pode ser nada em particular, é pura e simplesmente una com a essência. A alma, pois, como tal, está necessariamente subordinada à matéria, mas oposta ao corpo sob aquela.

Desse modo, portanto, assim como foi explicitado, todas as formas são inatas à matéria, mas forma e matéria em todas as coisas são necessariamente uma só coisa. O que alguns, depois de terem visto como em todas as coisas matéria e forma se buscam, exprimiram figuradamente deste modo: a matéria, de maneira semelhante como a mulher deseja o homem, deseja a forma, e lhe é fervorosamente dedicada; mas alguns, porque, embora matéria e forma, consideradas absolutamente, sejam inteiramente indiscerníveis, a matéria, na medida em que é expressa no finito e se torna corpo, aparece como receptiva à diferença mas, no infinito ou na medida em que se torna alma, aparece como unidade, denominaram, seguindo o precedente dos pitagóricos, que haviam denominado a *Monas* o pai e a *Dyas* a mãe dos números, a forma o pai e a matéria a mãe das coisas. Mas o ponto em que matéria e forma são totalmente um, e a alma e o corpo, nessa própria forma, são indiscerníveis — está acima de todo fenômeno.

Uma vez chegados ao conhecimento de como, na matéria, alma e corpo podem separar-se, concebemos, além disso, que o progresso dessa oposição não tem nenhum limite; mas, seja qual for a excelência a que possam chegar, nela, a alma e o corpo, esse desenvolvimento ocorre, entretanto, somente no interior do princípio da matéria, que abrange tudo e é eterno.

Há uma única luz, que ilumina tudo, e uma única força de gravidade, que aqui ensina os corpos a preencherem o espaço, ali dá às produções do pensar subsistência e essên-
314 cia. Aquele é o dia, esta a noite da matéria. Quão infinito é seu dia, infinita é também sua noite. Nessa vida universal nenhuma forma nasce exteriormente, mas apenas por arte interior, viva e inseparada de sua obra. Há uma única fatalidade de todas as coisas, uma única vida, uma única morte; nada ultrapassa o outro; há somente um único mundo, uma

única planta, da qual tudo o que é são somente folhas, flores e frutos, cada qual diferente, não segundo a essência, mas segundo o grau, um único universo, mas em relação ao qual tudo é esplêndido, verdadeiramente divino e belo, e ele mesmo inengendrado em si, igualmente eterno como a própria unidade, inato, imarcescível.

Como, em todo tempo, está inteiro, perfeito, a efetividade nele adequada à possibilidade, em parte nenhuma uma lacuna, uma ruptura, assim não há nada pelo qual poderia ser arrancado de seu repouso imortal. Vive um ser imutável, sempre igual a si. Toda atividade e movimento só é uma maneira de consideração do singular e, como tal, somente a continuação daquele ser absoluto, jorrando imediatamente de seu mais profundo repouso.

Assim como não pode mover-se, pois todo espaço e todo tempo em que se moveria estão nele, mas ele mesmo não está compreendido em nenhum tempo e em nenhum espaço, tampouco pode mudar sua figura interior; pois também toda mudança, enobrecimento ou aviltamento das formas está meramente na consideração do singular; mas, se pudéssemos contemplá-lo no todo, ele mostraria ao olho encantado, embriagado, um semblante constantemente, inalteravelmente sereno, igual a si mesmo.

Mas, daquela mudança que está junto do imperecível, não se pode nem dizer que começou nem que não começou. Pois é independente do eterno, não segundo o tempo, mas segundo a natureza. Também não é, portanto, finita segundo o tempo, mas segundo o conceito, isto é: é eternamente finita. Mas a essa finitude eterna jamais pode ser adequado um tempo, tão pouco um que começou quanto um que não começou.

Mas o tempo, que matou tudo, e aquela idade particular do mundo, que ensinou os homens a separarem o finito do infinito, o corpo da alma, o natural do divino, e a bani- 315
rem ambos para dois mundos inteiramente diferentes, tragou também aquela doutrina no túmulo universal da natureza e na morte de todas as ciências.

E, depois que, primeiramente, a matéria foi morta e a imagem tosca foi colocada no lugar da essência, foi fácil prosseguir até a opinião de que todas as formas da matéria estão expressas exteriormente: como seriam meramente exteriores e não haveria fora delas nada de imperecível, elas teriam também de estar inalteravelmente determinadas; dessa maneira a unidade interior e o parentesco de todas as coisas foram anulados, o mundo pulverizado em uma multidão infinita de diferenças fixas, até que, a partir disso, se formou a representação geral segundo a qual o todo vivo se assemelha a um recipiente ou a um habitáculo no qual as coisas estão colocadas, sem tomar parte uma na outra e sem que uma vivesse ou atuasse na outra.

Enquanto aqueles inícios da matéria eram mortos, a morte foi decretada como princípio, mas a vida como algo derivado.

Depois que a matéria se havia conformado a essa morte, não faltava, para banir os últimos testemunhos de sua vida, nada mais que fazer, daquele espírito universal da natureza, a forma de todas as formas, a luz, uma igual essência corpórea e separá-la mecanicamente, como tudo; como, dessa maneira, a vida foi extinta em todos os órgãos de todo e mesmo os fenômenos vivos dos corpos entre si foram reduzidos a movimentos mortos, restava agora a suprema e última culminância, a saber, a tentativa de chamar de volta à vida, mecanicamente, essa natureza morta até seu íntimo, esforço que, nos tempos subseqüentes, se chamou materialismo, e, se seu desvario não foi capaz de reconduzir aqueles que o conheciam até a primeira fonte e se, antes, serviu apenas para confirmar ainda mais a morte da matéria e pô-la fora de toda dúvida, ele, em vez disso, produziu uma rudeza da representação da natureza e de sua essência, em referência à qual se tornam respeitáveis aqueles povos, outrora denominados rudes, que adoravam o sol, os astros, a luz, ou animais ou corpos naturais isolados.

316 Mas, porque a vida não pode fugir inteiramente dos pensamentos dos homens, assim como não pode fugir do universo, ela se refugiou imediatamente, da natureza, em um mundo aparentemente diverso, e assim elevou-se imediatamente, do declínio daquela filosofia, a nova vida daquela antiqüíssima doutrina do mundo intelectual.

ANSELMO

Não sem razão, ó amigo,[9] enalteces a alta antiguidade daquela doutrina de que todas as coisas no universo só adquirem sua existência por comunicação e causação de naturezas que são mais perfeitas e mais excelentes do que elas mesmas. E com fundamento poderia alguém, meditando em que o conhecimento das coisas eternas está somente nos deuses, chegar à opinião de que ele provém daqueles tempos em que os mortais tinham relações com os deuses, e aliás, em sua origem e ali de onde fluiu primeiro, ele não era separado nem da veneração dos deuses nem de uma vida sagrada e adequada ao conhecimento delas.

Tríplice, pois, ó amigo, é a gradação dos seres. O primeiro grau é o dos que aparecem, que não são em si, verdadeiramente, e independentemente das unidades que ocupam o segundo grau. Mas cada uma destas é somente um espelho vivo do mundo arquetípico. Este é o único real.

Todo ser verdadeiro, pois, está somente nos conceitos eternos ou nas idéias das coisas. Mas verdadeiramente absoluto é somente um arquétipo tal, que não é meramente modelo e tem ou produz a oposição fora de si em um outro, mas que unifica ao mesmo tempo modelo e cópia em si, de tal maneira que cada ser copiado tira dele imediatamente, apenas com perfeição mais limitada, a unidade e a oposição, e do modelo a alma, mas da cópia o corpo.

Este, contudo, como é necessariamente finito, está expresso naquilo em que está desde a eternidade junto do modelo, sem prejuízo da finitude, de maneira infinita.

317 A idéia, pois, ou a unidade absoluta é o inalterável, não submetido a nenhuma duração, a substância considerada pura e simplesmente, da qual aquilo que comumente é denominado substância tem de ser considerado como um mero reflexo.

Mas as unidades são o que é derivado das idéias; pois se nelas se considera a substância, mas esta como é em si, elas são as próprias idéias, mas se se considera nelas aquilo pelo qual são individuadas ou separadas da unidade e a substância na medida em que é o real, esta permanece, por certo, também na aparência, como a substância corpórea, que, por mais multiplamente que se mude sua forma, não é alterada, e nem

[9] Anselmo, enquanto se prende, por um lado, ao intelectualismo leibniziano, parece, por outro lado, ser também tolhido em sua exposição pela primeira limitação deste, que consiste em partir do conceito da mônada; ao mesmo tempo, poderia entretanto surgir a questão: se aqui aquela doutrina não foi efetivamente reinterpretada em um sentido superior e se, nos embaraços e deformações tornados necessários por aquela limitação primeira, poderia jamais transparecer uma expressão da verdadeira filosofia com a clareza que têm vários pontos na fala de Anselmo, por exemplo, que somente uma representação inadequada permite ver as coisas fora de Deus, e outras semelhantes. Essa questão é tanto mais natural quanto mais universalmente, *até nosso tempo,* mesmo para aqueles que se declaram adeptos de Leibniz ou querem reconduzir a ele a filosofia, sua doutrina, não sem sua culpa, e em pontos capitais, como o da harmonia preestabelecida (que é referida à vinculação do corpo com a alma), a relação das mônadas com Deus, e assim por diante, permaneceu inteiramente incompreendida; mesmo assim, pode ser que na fala de Anselmo não se encontrasse nada que não pudesse ser documentado com passagens isoladas de Leibniz, sem que fosse necessário refugiar-se no apelo ao espírito do sistema do intelectualismo. No tocante, por exemplo, ao ser das unidades em Deus, e que, para a representação adequada ou de razão, tudo está em Deus, é possível referir-se a muitas afirmações que, em parte, se encontram nos próprios *Nouveaux Essais,* em parte em um adendo a estes, sobre o teorema de Malebranche, segundo o qual *vemos todas as coisas em Deus.* (N. do A.)

aumentada nem diminuída, fiel à natureza do inalterável; mas aquele, o individuante, é necessariamente mutável, sem permanência e mortal.

Se, pois, há na idéia uma unidade infinita do mundo dos modelos e do mundo real, nasce dela a unidade copiada, quando um conceito tira da plenitude infinita do mundo das cópias um singular, ao qual se refere, caso em que se relaciona a este como a alma ao corpo. E quanto maior aquela parte do mundo das cópias, e quanto mais é intuído nela o universo, quanto mais, portanto, a cópia, que é finita, se torna igual à natureza do modelo, tanto mais a unidade se aproxima da perfeição da idéia ou da substância.

Mas aquilo que se comporta como cópia tem sempre e necessariamente uma natureza determinável, e aquilo ao qual corresponde, uma natureza determinante. Mas, como na idéia de todas as idéias ambos são pura e simplesmente um, mas ela mesma é a vida da vida, o fazer de todo fazer (pois somente porque ela é o próprio fazer pode ser dito dela que ela age), a primeira pode, por certo, ser considerada nela como querer, mas o segundo como o pensar.

De tal modo que, sendo em cada coisa algo determinável e algo determinante, aquele é a expressão do querer divino, este do entendimento divino. Vontade, contudo, e entendimento são, uma como o outro, somente na medida em que se manifestam nas coisas criadas, mas não em si mesmos. Mas aquilo que unifica o determinante com o determiná- 318
vel é a imitação da própria substância absoluta ou da idéia.

Mas onde o modelo e onde a cópia começa ou cessa, é impossível dizer. Pois, como cada um deles está infinitamente vinculado ao outro na idéia, também não pode estar separado em nada, e estão necessariamente e ao infinito juntos.

Aquilo, pois, que sob um aspecto é o determinável, é, em si mesmo, outra vez, uma unidade semelhante à arquetípica, e o que nesta, mais uma vez, aparece como o determinável é, considerado em si, uma unidade mista de determinável e determinante. Pois tão infinita quanto a efetividade no mundo das cópias é a possibilidade no mundo dos modelos, e surgem referências cada vez mais altas da possibilidade naquele à efetividade neste.

Quanto mais, portanto, o determinável em um ser tem da natureza do determinante, que é infinita, tanto mais alta é a unidade de possibilidade e efetividade que está expressa nele. Por isso, não é preciso provar que os corpos orgânicos e, dentre estes, os que são mais orgânicos, são, de todo o determinável, o que é mais perfeito.

Mas, sendo a alma imediatamente apenas a unidade do corpo, que é necessariamente singular e, segundo sua natureza, finita, também são suas representações necessariamente insignificantes, confusas, inadequadas. Pois nessa medida a substância não lhe aparece em si, mas na referência à oposição do determinante e do determinável, não como aquilo em que ambos são absolutamente um, mas como aquilo que os reúne de maneira infinita.

Mas a idéia mesma ou a substância da alma e do corpo, naquela referência da alma ao corpo, entra em uma relação exterior com a substância absoluta e é, ela mesma, determinada por aquela a submeter, em primeiro lugar, o corpo e a alma, mas, em seguida, também outras coisas que estão vinculadas com o conceito de corpo, ao tempo e à duração, mas a conhecer a própria substância absoluta somente como o que é fundamento 319
do ser (mas este é o oposto do conhecimento perfeito), e isso tanto fora de si mesma, em outras coisas, quanto em si mesma. Pois, assim como ela mesma, na referência à unidade determinada do corpo e da alma, é somente uma imagem da verdadeira unidade, assim também se torna, para ela, de igual maneira, tudo o que em outras coisas é o real. Esse, pois, é o modo como o mundo fenomênico nasce das unidades.

Mas toda unidade, considerada em si, sem levar em consideração a oposição da alma e do corpo, é o perfeito e a própria substância absoluta, pois esta, que não é relati-

vamente, mas pura e simplesmente e em si, indivisível, é em relação a cada unidade o mesmo Absoluto, em que possibilidade e efetividade são um e, na medida em que, impedida por sua própria natureza de tomar parte na quantidade, ela é, por seu conceito, una, cada uma das unidades é um mundo perfeito, auto-suficiente, e quantas unidades há, há também tantos mundos, mas estes, como cada um deles é igualmente inteiro, cada um absoluto em si, são, mais uma vez, não distintos um do outro, mas um único mundo.

E se consideramos aquele em-si da unidade vemos que nada de fora pode chegar a ela, pois, nessa medida, ela é a própria unidade absoluta, que contém tudo em si e produz tudo a partir de si, e que nunca é dividida, mesmo quando as formas se separam. A produtividade, em cada unidade, é, pois, a própria perfeição de todas as coisas, mas aquilo pelo qual o eterno que está nela se transforma em um temporal é seu princípio limitante e individuante.

Pois o em-si de cada uma representa, sempre igual, o universo, mas o particular reflete em si tanto daquela unidade absoluta, quanto nele é expresso dela pela oposição relativa da alma e do corpo, e, como o modo dessa oposição determina a maior ou menor perfeição da alma e do corpo, cada uma, considerada temporalmente, representa o universo em conformidade com seu grau de desenvolvimento e em cada uma há tanto deste
320 quanto ela pôs em si pelo princípio individuante. Mas cada uma se determina de igual maneira sua passividade e sua atividade, ao sair da comunidade com o eterno, em que estão as idéias de todas as coisas, sem passividade mútua uma em relação à outra, cada uma perfeita, igualmente absoluta.

Nenhuma substância pode, pois, como substância, experimentar a ação de uma outra ou agir, ela mesma, sobre esta, pois como tal cada uma delas é indivisível, inteira, absoluta, o próprio uno. A relação de alma e corpo não é uma relação de diferente a diferente, mas de unidade a unidade, das quais cada uma, considerada em si, expondo mais uma vez em si o universo, em conformidade com sua natureza particular, concorda com a outra, não por vinculação de causa e efeito, mas pela harmonia determinada no eterno. Mas o corpo, como tal, é movido pelo corpo, pois ele próprio pertence apenas à aparência, mas no mundo verdadeiro não há nenhuma passagem; pois o em-si é a unidade que, considerada verdadeiramente, é tão pouco suscetível quanto carente de ação, mas, sempre igual a si mesma, cria constantemente infinito no finito.

Mas o único que é pura e simplesmente é a substância de todas as substâncias, que é denominada Deus. A unidade de sua perfeição é o lugar universal de todas as unidades e está para estas assim como, no reino da aparência, está para os corpos sua imagem, o espaço infinito, que, intocado pelos limites do singular, passa através de todos.

Somente na medida em que as representações das unidades são incompletas, limitadas, confusas, elas representam o universo fora de Deus e relacionam-se a ele como a seu fundamento, mas na medida em que são adequadas representam-no em Deus. Deus, portanto, é a idéia de todas as idéias, o conhecer de todo conhecer, a luz de toda luz. Dele vem tudo e para ele vai tudo. Pois, primeiramente, o mundo fenomênico está separado apenas nas unidades e não delas, pois somente na medida em que contemplam a aparência turvada da unidade o universo é nelas sensível, consistindo em coisas separadas, que são perecíveis e incessantemente mutáveis. Mas as unidades mesmas são, por sua vez, separadas de Deus somente em referência ao mundo fenomênico, mas em si
321 estão em Deus e são um com ele.

E isto, ó amigos, que compreende apenas os pontos capitais daquela doutrina, considerei suficiente para demonstrar que também essa forma da filosofia reconduz àquele Uno, que foi determinado como aquele em que, sem oposição, tudo é, e somente no qual é intuída a perfeição e verdade de todas as coisas.

BRUNO

Resta ainda, segundo vossa vontade, ó amigos, considerar a oposição entre realismo e idealismo. Mas já se aproxima o tempo de separar-nos. Esforcemo-nos, pois, Luciano, por compreender no mínimo o máximo e, se te parece propício, coloquemos no fundamento da investigação a questão: que realismo teria de ser oposto ao idealismo, e que idealismo ao realismo.

LUCIANO

Antes de tudo, então, parece necessário dizer, em geral, como idealismo e realismo podem distinguir-se. Mas não pelo objeto, se ambos visam o gênero supremo do conhecimento, pois este é necessariamente apenas um. Mas, se não são, em geral, de natureza especulativa nem um dos dois nem ambos, no primeiro caso não é possível nenhuma comparação, no outro não vale a pena investigar sua diferença. Mas o uno de toda filosofia é o Absoluto.

BRUNO

Este, pois, tem de ser, em ambos, de igual maneira, objeto do gênero supremo de conhecimento.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

É tua opinião, pois, que se distinguem pelo modo de consideração?

LUCIANO

Assim penso.

BRUNO

Mas como? Há no Absoluto uma diferença ou duplicidade, ou não é ele, antes, necessária e pura e simplesmente um?

LUCIANO

Não uma duplicidade nele mesmo, mas somente na consideração. Pois, por certo, 322
ao ser considerado nele o real nasce o realismo, ao ser considerado o ideal, o idealismo. Mas nele mesmo o real é também o ideal e, inversamente, o ideal é o real.

BRUNO

Parece necessário que determines o que denominas o real e o que denominas o ideal; pois essas palavras, como sabemos, estão sujeitas a significações muito diferentes.

LUCIANO

Por real entendamos, então, nesta investigação, a essência em geral, e por ideal a forma.

BRUNO

O realismo nasceria, pois, pela reflexão sobre a essência e o idealismo pela fixação da forma do Absoluto.

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Mas como, não dizíamos que no Absoluto forma e essência são necessariamente um?

LUCIANO

Tão necessariamente quanto, no finito, a essência se distingue da forma.

BRUNO

Mas um de que modo?

LUCIANO

Não por vinculação, mas de tal modo que cada um é por si o mesmo, ou seja, cada um por si o Absoluto inteiro.

BRUNO

Realismo e idealismo, pois, na medida em que um considera o Absoluto segundo a essência, o outro segundo a forma, considerariam necessariamente e sem contradição, em ambos, uma só coisa (se é que consideram, em geral, uma coisa) — um só objeto.

LUCIANO

Obviamente.

BRUNO

Mas qual seria o melhor modo de designar essa unidade, que não repousa sobre um ser-ao-mesmo-tempo, mas sobre um total ser-igual?

LUCIANO

Já a designamos anteriormente, não sem propriedade, ao que me parece, como indiferença, e com isso exprimimos justamente aquela indiferença[10] para o modo-de-consideração.

BRUNO

Mas se idealismo e realismo são as supremas oposições da filosofia, não repousa
323 sobre a compreensão dessa indiferença a compreensão da filosofia sem nenhuma oposição, da filosofia pura e simplesmente?

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

Continuemos em busca daquele segredo, de todos o mais alto. Já não estabelecemos

[10] *"Wir haben sie früher schon, wie mir dünkt nicht unschicklich, als Indifferenz bezeichnet, und dadurch eben jene Gleichgültigkeit für die Betrachtung ausgedrückt."* — *Indifferenz*, aqui, tal como vem sendo usado ao longo do texto, é o termo emprestado da física que serve também de emblema para a filosofia da identidade. *Gleichgültigkeit* é a "indiferença" no sentido subjetivo: "dá na mesma" ou "tanto faz" considerar o Absoluto segundo a forma ou segundo a essência. (N. do T.)

antes que o Absoluto, de todos os opostos, não é nem um nem o outro, é pura identidade e, em geral, nada é senão ele mesmo, ou seja, totalmente absoluto?

LUCIANO

Certamente.

BRUNO

E, quanto à forma, concordamos que ela é a de um e do outro, ou seja, da idealidade e da realidade, do subjetivo e do objetivo, mas de ambos com igual infinitude.

LUCIANO

Assim é.

BRUNO

Mas toda unidade de subjetivo e objetivo, pensada como ativa, é um conhecer.

LUCIANO

Entende-se.

BRUNO

Um conhecer, pois, que com igual infinitude é ideal e real, é um conhecer absoluto.

LUCIANO

Com toda certeza.

BRUNO

Um conhecer absoluto, além disso, não é um pensar em oposição ao ser, mas, ao contrário, mantém o pensar e o ser já unificados em si e de maneira absoluta.

LUCIANO

Indiscutivelmente.

BRUNO

Tem, pois, também o pensar e o ser sob si, não acima de si.

LUCIANO

É necessariamente superior a ambos, na medida em que são opostos.

BRUNO

Mas esse conhecer está, com a essência do eterno, em relação de absoluta indiferença.

LUCIANO

Necessariamente, pois é a forma.

BRUNO

Mas, como tem o pensar e o ser sob si, ser-nos-ia impossível fazer do pensar ou do ser atributos imediatos do próprio Absoluto, segundo a essência.

324 LUCIANO

Impossível.

BRUNO

Poderemos, então, considerar como perfeito do lado da forma um realismo tal que considera o pensamento e a extensão como as propriedades imediatas do Absoluto, como se costuma entender aquele que é tomado pelo mais perfeito?

LUCIANO

Jamais poderemos fazê-lo.

BRUNO

Mas aqueles que, seja da maneira que for, fazem do pensar como tal o princípio e lhe opõem pura e simplesmente o ser, nós os incluiremos inteiramente entre os imaturos em filosofia.

LUCIANO

Dizes bem.

BRUNO

Mas não é necessário descrevermos o conhecer absoluto como um conhecer tal, em que o pensar é imediatamente também uma posição do ser, assim como a posição do ser é também um pensar, enquanto esta, no conhecer finito, aparece, antes, como um não-pôr do pensar, assim como o pensar como um não-ser do ser?

LUCIANO

Inevitavelmente, assim parece.

BRUNO

Mas com isso não pomos, ao mesmo tempo, porque em relação a ele não há nenhuma oposição de pensar e ser, aquele conhecer absoluto como pura e simplesmente idêntico, simples, puro, sem nenhuma duplicidade?

LUCIANO

Certo.

BRUNO

Pensar e ser estão, pois, somente em potência, não em ato, nele. Aquilo de que algo se separou não precisa conter o separado, mas pode ser pura e simplesmente simples. Aquele conhecer, justamente por ser absoluto, torna necessária, em referência à finitude ou em geral ao fenômeno, a separação em pensar e ser, pois de outro modo não pode, como absoluto, exprimir-se em coisas finitas; mas aqueles dois só são postos com a separação e, antes dela e naquele, não estão de maneira nenhuma.

325 LUCIANO

Isso tudo é de tal índole, que tenho de concordar.

BRUNO

Mas pensar e ser, no finito como tal, nunca mais podem ser unificados de maneira absoluta, mas sempre apenas relativamente?

LUCIANO

Conseqüência necessária, ao que parece, se a finitude, segundo a forma, repousa na oposição de pensar e ser.

BRUNO

Mas não há necessariamente, também no finito, um ponto em que ambos, se bem que não absolutamente inseparados, estão absolutamente unificados, ou seja, onde a essência do Absoluto expressa no infinito é exposta perfeitamente pela expressa no finito ou no ser?

LUCIANO

Nós deduzimos tal ponto. Está necessariamente onde o conhecer finito se refere, como subjetivo, a um objetivo, que expõe em si, como efetividade, a inteira possibilidade infinita daquele. É o ponto-de-enclave do infinito no finito.

BRUNO

Necessariamente, porém, a referência do conhecer finito ao objetivo, não obstante o infinito que este exprime no finito, é a referência a um singular. A unidade do pensar com o ser, portanto, somente na idéia ou em uma intuição intelectual é absoluta, mas em ato ou na efetividade é sempre apenas relativa.

LUCIANO

Isso é evidente.

BRUNO

E, como denominamos aquela unidade determinada do pensar e do ser, em geral, egoidade, podemos denominá-la, na medida em que é intuída intelectualmente, egoidade absoluta; na medida em que é relativa, egoidade relativa.

LUCIANO

Sem hesitação.

BRUNO

E na egoidade relativa é somente pela referência do conhecer objetivamente posto ao seu conceito infinito, mas somente por sua finitude e em sua finitude, que os objetos são infinitamente postos e determinados, a oposição do finito e do infinito é apenas relativamente suprimida, nascem verdades relativas, um saber, por certo infinito, mas apenas relativo.

LUCIANO

Também quanto a isso estamos de acordo.

BRUNO 326

Mas na egoidade absoluta ou na intuição intelectual as coisas não são determinadas

para o fenômeno, embora infinitamente, mas segundo o caráter eterno, ou como são em si. Nasce um saber absoluto.

LUCIANO

Assim tem de ser.

BRUNO

Na medida em que os objetos são infinitamente determinados apenas pelo saber relativo, também só são por esse saber e para esse saber.

LUCIANO

Sem dúvida.

BRUNO

E se queremos considerar a idealidade, no sentido comum, apenas como o oposto da realidade sensível, e o idealismo como nada mais do que uma doutrina que nega a realidade do mundo dos sentidos, toda filosofia, perante as coisas assim determinadas, é necessariamente idealismo e oposta ao realismo, no mesmo sentido comum, com igual necessidade.

LUCIANO

Necessariamente.

BRUNO

Desse ponto de vista da mera unidade relativa de sujeito e objeto, a unidade absoluta de ambos aparece como algo pura e simplesmente independente dela, inalcançável pelo saber. Somente no agir ela se torna objetiva, conforme a sua natureza contida no saber relativo, ou seja, como uma unidade pura e simplesmente independente desse saber, pois o objetivo naquilo que deve ocorrer aparece como algo que absolutamente não é um saber, porque este (de acordo com a pressuposição) é condicionado, e aquele é incondicionado. Com isso, a relação de diferença do Absoluto com o saber e conhecer é firmada. A partir do saber relativo, portanto, o real originário é remetido à ética, e a especulação em relação ao mesmo é remetida ao dever. Somente aqui a unidade do pensar e do ser aparece como categórica e absoluta, mas, porque a absoluta harmonia da efetividade com a possibilidade nunca é possível no tempo, não é absolutamente posta, mas absolutamente postulada e, portanto, para o agir, como mandamento e tarefa infinita, mas para o pensar como crença, que é o fim de toda especulação.

LUCIANO

Não há nada a objetar contra a correção dessas conseqüências.

327 BRUNO

Depois que a unidade absoluta do pensar e do ser só existe como exigência, também por toda parte onde ela está, na natureza, por exemplo, ela só é pelo dever-ser e para o dever-ser. Este é a matéria originária não somente de todo agir, mas também de todo ser. Somente para a ética a natureza tem uma significação especulativa, pois é, em geral, somente órgão, somente meio: não considerada em função de sua própria divindade, bela

sem finalidade fora de si e em si mesma; mas considerada por si mesma, morta, mero objeto e matéria de um agir, que está fora dela e não deriva dela mesma.

LUCIANO

A conseqüência é como tu dizes.

BRUNO

Uma filosofia, que se funda em tal saber, não exporá perfeitamente a totalidade da consciência comum e não lhe será inteiramente adequada, sem — justamente por isso — conter o mínimo de filosofia?

LUCIANO

Com toda certeza.

BRUNO

Aquele idealismo que, depois de ter perdido a unidade absoluta, toma por princípio, em vez do ponto-de-indiferença absoluto, o relativo da subordinação do ser sob o pensar, do finito e do eterno sob o infinito, será necessariamente oposto ao realismo?

LUCIANO

Infalivelmente, se este se funda na essência do Absoluto, e a este só pode ser igualado o conhecer absoluto.

BRUNO

Tal idealismo, justamente por isso, também não tem por princípio o ideal em si, mas somente o ideal que aparece como fenômeno?

LUCIANO

Necessariamente, pois senão se veria fora de toda oposição com o realismo.

BRUNO

Mas o sujeito-objeto puro, aquele conhecer absoluto, o eu absoluto, a forma de todas as formas, é o filho inato do Absoluto, igualmente eterno com ele, não diferente de sua essência, mas um. Portanto, quem possui a este, possui também o pai, somente através dele se chega àquele, e a doutrina que provém dele é a mesma que provém daquele.

Aquela indiferença no Absoluto, pois, pela qual, em relação a ele, a idéia é a substância, o real pura e simplesmente, a forma é também a essência, a essência é a forma, uma inseparável da outra, cada uma não somente a imagem totalmente igualável da outra, mas a própria outra — conhecer essa indiferença é conhecer o centro de gravidade absoluto e como que aquele metal originário da verdade, cuja matéria liga todo verdadeiro singular, e sem o qual nada é verdadeiro.

Esse centro de gravidade é o mesmo no idealismo e no realismo e, se ambos são opostos, é somente por falta do conhecimento ou da exposição perfeita do mesmo em um deles ou em ambos.

Mas, no tocante à forma da ciência, e à exigência de levar o germe comprimido daquele princípio ao seu supremo desenvolvimento e até a perfeita harmonia com a forma do universo, do qual a filosofia deve ser a imagem fiel, para esse fim não podemos prescrever nenhuma regra mais excelente, seja a nós mesmos, seja a outros, para ter

constantemente diante dos olhos, do que aquela que um filósofo antes de nós deixou formulada nestas palavras:[11] Para penetrar nos segredos mais profundos da natureza, é preciso não cansar-se de pesquisar os extremos opostos e conflitantes das coisas; encontrar o ponto de unificação não é o mais grandioso, mas desenvolver a partir dele também seu oposto, este é propriamente o segredo, e o segredo mais profundo da arte. . .

Somente seguindo este preceito conheceremos, na igualdade absoluta da essência e da forma, o modo como tanto o finito quanto o infinito jorram de seu interior, e um deles está necessária e eternamente junto do outro, e conceberemos como aquela verberação simples, que parte do Absoluto e é o próprio Absoluto, aparece separada em diferença e indiferença, finito e infinito, e determinaremos exatamente o modo da separação e da unidade para cada ponto do universo, e seguiremos este até o ponto em que aquele absoluto ponto-de-unidade aparece separado nas duas unidades relativas, e em uma delas conheceremos a fonte do mundo real e natural, na outra a do ideal e do divino, e com aquela
329 celebraremos a humanização de Deus desde a eternidade, com esta a divinização necessária do homem, e movendo-nos sobre esse fio condutor espiritual livremente e sem obstáculo, ora, em sentido descendente, veremos a unidade do princípio divino e natural separada, ora, em sentido ascendente, veremos tudo dissolver-se outra vez no uno, a natureza em Deus e Deus na natureza.

Em seguida, depois de termos alcançado essa altura e intuído a luz harmoniosa daquele conhecer maravilhoso, mas ao mesmo tempo conhecido a este como o real da essência divina, ser-nos-á proporcionado ver a beleza em seu supremo esplendor, sem sermos ofuscados por sua visão, e viver na santa comunidade com todos os deuses. Em seguida, compreenderemos a alma régia de Júpiter; sua é a potência; mas sob ele está o princípio formante e o amorfo, que, na profundeza do abismo, um deus subterrâneo junta de novo; mas ele habita no éter inacessível. Também os destinos do universo não nos permanecerão ocultos: como o princípio divino se retirou do mundo e como a matéria acasalada com a forma foi abandonada à necessidade rígida, nem nos serão obscuras as representações dos destinos e da morte de um Deus, que são dadas em todos os Mistérios, a paixão de Osíris e a morte de Adônis. Mas, antes de tudo, nossos olhos estarão dirigidos aos deuses superiores, e, adquirindo participação naquele ser santíssimo por intuição, tornar-nos-emos verdadeiramente, como se exprimem os antigos, perfeitos, pois, não somente como fugitivos da mortalidade, mas como aqueles que receberam a iniciação aos bens imortais, viveremos no círculo esplêndido. Contudo, ó amigos, já nos adverte a noite que cai e a luz das estrelas que faíscam solitárias. Partamos, pois, daqui.

[11] Também este é Giordano Bruno, cujas palavras aqui citadas (do extrato já mencionado, pág. 303) podem certamente ser consideradas como o símbolo da verdadeira filosofia. (N. do A.).

HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA: HEGEL

(1827)

O ponto no qual toda filosofia sempre se encontrará ou em concordância ou em conflito com a consciência humana *universal* é o modo como ela se explica sobre o supremo, sobre Deus. Que posição ocupava Deus na filosofia que acaba de ser apresentada?[1] Em primeiro lugar, a posição de mero *resultado,* de pensamento supremo é último, conclusivo de tudo — inteiramente conforme à posição que ele ocupara também na metafísica anterior, e que lhe havia sido deixado mesmo por Kant, para quem *Deus* era meramente o pensamento necessário para a conclusão formal do conhecimento humano. No sistema que acaba de ser apresentado, Deus era resultado, por fim, *como* sujeito, como sujeito que permanece, vitorioso sobre tudo, que não pode mais descer à condição de objeto; justamente esse sujeito havia passado através da natureza inteira, através da história inteira, através da sucessão de *todos* os momentos, dos quais parecia somente o W., X,
resultado último, e esse passar-através era representado como um movimento efetivo 124
(não como um progredir do mero pensar), e até mesmo como processo real. Ora, posso muito bem pensar Deus como o término e o mero resultado de meu pensar, como ele o era na antiga metafísica, mas não posso pensá-lo como resultado de um processo o b j e t i v o; este Deus admitido como resultado, além disso, se é Deus, não poderia ter algo *fora de si (praeter se),* poderia no máximo ter a si mesmo, como pressuposição; ora, naquela exposição ele tinha certamente os momentos anteriores do desenvolvimento como sua pressuposição. Disto — deste último ponto — se segue que esse Deus no término tem entretanto de ser determinado como aquele que já estava também no começo, e que, portanto, aquele sujeito, que passa através do processo inteiro, no começo e no prosseguimento já é Deus, antes de, no resultado, ser posto também *como* Deus — que, nesse sentido, certamente *tudo* é Deus, que também o sujeito que passa através da natureza é Deus, só que não *como* Deus — portanto, Deus somente *fora* de sua divindade ou em sua alienação, ou em sua alteridade, como um outro do que *si mesmo,* c o m o o qual ele só é no término. Mas se, mais uma vez, isto é admitido, aparecem as seguintes dificuldades. Em parte, Deus está obviamente compreendido em um processo e, pelo menos

[1] Referência à própria *filosofia-da-natureza,* descrita no texto anterior: Schelling não hesita em incluir nesta *História da Filosofia Moderna,* vinte e cinco anos depois, o seu próprio sistema. "Zur Geschichte der neueren Philosophie", série de conferências do período de Munique, publicada a partir de um manuscrito póstumo, divide-se nos seguintes capítulos: "Descartes" / "Espinosa. Leibniz. Wolff." / "Kant. Fichte. O sistema do idealismo transcendental." / "A filosofia-da-natureza" / "Hegel" / "Jacobi. O teofanismo." / "Sobre a oposição nacional em filosofia". — A parte final do capítulo sobre a filosofia-da-natureza, que faz a transição entre a exposição desse sistema e a análise da filosofia hegeliana, é dada, na presente edição, para servir como introdução ao capítulo referente a Hegel, que começa propriamente na página 126 da edição original. (N. do T.)

precisamente para ser *como* Deus, submetido a um vir-a-ser, o que se choca demasiado frontalmente com os conceitos admitidos para poder jamais contar com um assentimento universal. Mas a filosofia só é filosofia para obter entendimento *universal,* convicção e, por isso, também assentimento universal, e todo aquele que estabelece uma doutrina filosófica tem essa pretensão. Pode-se sem dúvida dizer: o Deus se entrega a esse vir-a-ser, justamente para se pôr como tal, e é isso, sem dúvida, que se *tem de* dizer. Mas, assim que isto é enunciado, compreende-se também que, nesse caso, ou se tem de admitir um tempo em que Deus não era *como* tal (mas isso a consciência religiosa universal, mais uma vez, contradiz), ou se nega que jamais um tal *tempo* tenha sido, isto é, aquele movimento, aquele acontecer é explicado como um *acontecer eterno.* Mas um acontecer eterno não é um acontecer. Conseqüentemente, a representação inteira daquele processo e
125 daquele movimento é ela mesma ilusória, e propriamente não aconteceu nada, *tudo* se passou somente no pensamento, e esse movimento inteiro era propriamente apenas um movimento do pensar. Era isso que aquela filosofia tinha de assumir; para isso ela se pôs fora de toda contradição, mas justamente com isso desistia de sua pretensão à objetividade, isto é, tinha de confessar-se como ciência, na qual não se trata de modo nenhum de *existência,* daquilo que *efetivamente existe* e, portanto, tampouco de conhecimento nesse sentido, mas somente das relações que os objetos assumem no mero pensar, e, como existência é por toda parte o *positivo,* ou seja, aquilo que é posto, que é assegurado, que é afirmado, tinha de *confessar-se* como filosofia meramente *negativa,* mas justamente com isso deixar livre fora de si o espaço para a filosofia que se refere à *existência,* isto é, para a filosofia positiva, não se fazer passar pela filosofia absoluta, pela filosofia que não deixa nada fora de si. Foi preciso um longo espaço de tempo até que a filosofia se pusesse às claras sobre isto, pois todos os progressos na filosofia só acontecem lentamente. De resto, o que prolongou consideravelmente aquele espaço de tempo foi um episódio que se contrapôs a esse último movimento, e do qual deve ser mencionado também, agora, pelo menos o necessário.

*

126 A filosofia que acaba de ser exposta, e que poderia contar com um assentimento universal, se se apresentasse como ciência de pensamento ou de razão, e se apresentasse Deus, a que chegava no término, como o resultado meramente *lógico* de suas mediações anteriores, adquiriu, ao tomar a aparência do contrário, um aspecto inteiramente falso, contraditório até mesmo com seu próprio pensamento original (por isso os juízos variáveis e extremamente diversos que foram emitidos sobre ela eram muito naturais). Mas podia-se esperar que ela se recolhesse efetivamente a esse limite, que se explicasse como negativa, meramente lógica, quando *Hegel* estabeleceu como primeiro requisito para a filosofia justamente isso, *que* ela se recolha ao pensar puro e que tenha por único objeto imediato o conceito puro. Não se pode negar a Hegel o mérito de haver percebido bem a *natureza* meramente *lógica* daquela filosofia, que se propôs elaborar e prometeu levar à sua forma perfeita. Se *se* tivesse fixado a isso, e tivesse executado esse pensamento com rigorosa, com decidida renúncia a todo positivo, *ele* teria provocado a decidida passagem à filosofia positiva, pois o negativo, o pólo negativo, em sua pureza, não pode estar em parte nenhuma sem exigir, prontamente, o positivo. Mas acontece que esse recolhimento ao mero pensar, ao conceito puro, estava ligado, como se pode encontrar enunciado logo
127 às primeiras páginas da *Lógica* de Hegel, com a pretensão de que o conceito seja *tudo* e não deixe nada fora de si. As próprias palavras de Hegel são estas: "O método é somente o movimento do próprio conceito, mas com a significação de que o *conceito* é *tudo* e *seu*

movimento é a atividade *universal absoluta.* O método é, por isso, a força infinita de *conhecer* (aqui, portanto, depois que até esse ponto se tratava meramente do pensar e meramente do conceito, intervém de chofre a pretensão a *conhecer.* Mas o conhecer é o positivo e tem por objeto somente o que é, o efetivo, assim como o *pensar* tem por objeto o meramente possível e, portanto, somente o cognoscível e não o conhecido) — o método é, por isso, a força infinita de conhecer, à qual nenhum *objeto,* na medida em que se apresenta como exterior, distante da razão e independente dela, pode opor resistência".

A proposição: O movimento do conceito é a atividade universal absoluta, não deixa, mesmo para Deus, nada mais do que ser o movimento do conceito, isto é, somente o próprio conceito. O conceito não tem aqui a significação do mero conceito (contra isto Hegel protesta da maneira mais fervorosa), mas a significação da *coisa mesma* e, assim como está dito nas Epístolas: o verdadeiro criador é o tempo, certamente não se pode acusar Hegel de que, segundo sua opinião, Deus é um mero conceito; sua opinião, pelo contrário, é: o *verdadeiro* criador é o conceito; com o conceito se tem o criador e não se precisa de nenhum outro além dele.

Era exatamente isto que Hegel procurava prioritariamente evitar, que Deus, como no entanto não podia ser de outro modo no interior de uma filosofia lógica, seja posto meramente no *conceito.* Deus não era tanto para ele um mero conceito, quanto o conceito era Deus, o conceito era, para ele, com a significação de que é Deus. Sua opinião é: Deus não é nada outro do que o conceito, que gradualmente se torna idéia autoconsciente, como idéia autoconsciente se destitui na natureza retornando desta a si, se torna espírito absoluto.

Hegel está tão pouco inclinado a reconhecer sua filosofia *como* a meramente negativa, que, pelo contrário, assegura: ela é a filosofia que não deixa absolutamente nada fora 128
de si; sua filosofia se atribui a mais objetiva significação e, em particular, um conhecimento inteiramente perfeito de Deus e das coisas divinas — o conhecimento que Kant negou à razão é alcançado por sua filosofia. Aliás, vai tão longe que atribui até mesmo um conhecimento dos dogmas cristãos à sua filosofia: sob esse aspecto, sua exposição da doutrina da trindade é, aliás, a mais eloqüente e é, concisamente, a seguinte. O Deus-pai, antes da criação, é o conceito puramente lógico, que se desenrola nas puras categorias do *ser.* Mas esse Deus, porque sua essência consiste em um processo necessário, tem de revelar-se, e essa revelação ou exteriorização de si mesmo é o mundo, e é o Deus-*filho.* Mas também essa exteriorização (que é um sair do meramente lógico — tão pouco conheceu Hegel o caráter meramente lógico do *todo* dessa filosofia, que declarou sair dela com a filosofia-da-natureza) — também essa exteriorização, essa negação de seu ser meramente lógico, Deus tem, mais uma vez, de suprimir, e tem de retornar a si, o que, através do espírito humano, ocorre na arte, na religião e, completamente, na filosofia, e esse espírito humano é ao mesmo tempo o espírito-santo, somente através do qual Deus chega à perfeita consciência de si mesmo.

Vocês vêem como, aqui, aquele processo introduzido pela filosofia anterior foi entendido, e como, da maneira mais decidida, foi tomado como objetivo e real. Por mais meritória, pois, que se tenha de considerar a veleidade, que Hegel teve, de perceber a natureza e significação meramente lógicas da ciência que encontrou antes de si, por mais meritório que seja, em particular, que ele tenha salientado *como tais* as relações lógicas ocultas no real pela filosofia anterior, é preciso entretanto confessar que, na execução efetiva, sua filosofia (justamente pela pretensão a uma significação objetiva, real) se tor-

nou em boa parte mais monstruosa do que era a precedente e que, por isso, também não fui injusto com essa filosofia quando a denominei . . . um episódio.[2]

129 Determinei agora, universalmente, o lugar do sistema hegeliano. Mas, para demonstrar isso ainda mais determinadamente, quero expor mais de perto a linha mestra de seu desenvolvimento.

Assim, para *entrar* no movimento, Hegel tem de retornar, com o *conceito*, a algum começo, onde esteja afastado ao máximo daquilo que somente pelo movimento deve vir a ser. Ora, há no interior do lógico ou do negativo, mais uma vez, mais ou menos de *meramente* lógico ou negativo, porque o conceito pode ser um conceito mais ou menos preenchido, compreender mais ou menos sob si. Hegel retorna, pois, ao mais negativo de tudo o que se deixa pensar, ao conceito no qual há ainda o mínimo a *conhecer*, que, portanto, assim diz ele, tão livre quanto possível de toda determinação subjetiva, é nessa medida o *mais objetivo*. E esse conceito é para ele o do *ser puro*.

Como Hegel chega a essa determinação do começo pode-se talvez explicar do seguinte modo.

O sujeito que a filosofia precedente tinha como ponto-de-partida era, em contraposição ao eu fichtiano, que era somente o sujeito de *nossa* consciência, da humana ou, no fundo, para cada um somente o sujeito de sua própria consciência — em oposição a esse sujeito, ele mesmo meramente subjetivo, o sujeito, na filosofia que se seguiu a Fichte, foi explicado como sujeito objetivo (posto fora de nós, independente de nós), e, na medida em que foi explicado, ao mesmo tempo, que o desenvolvimento só poderia progredir desse sujeito objetivo ao subjetivo (posto *em* nós), com isso a marcha, universalmente, foi por certo determinada como progresso do objetivo ao subjetivo; o ponto-de-partida era o subjetivo em sua plena objetividade, portanto era, contudo, sempre o subjetivo, não o *mero* objetivo, do modo que Hegel determina seu primeiro conceito como ser puro. — Para aquele sistema (o precedente) o que se move nele não é, *como tal*, sujeito já *posto*, mas, como foi observado anteriormente, somente sujeito d e t a l m o d o que lhe é possível ser também objeto, na medida em que ainda nem decididamente sujeito, nem
130 decididamente objeto, mas uma indiferença entre ambos, que foi expressa como indiferença de subjetivo e objetivo. Pois, pensado antes do processo ou em e como que antes de si mesmo, ele não é objeto para *si mesmo*, mas justamente por isso não é perante si mesmo *sujeito* (sujeito de si mesmo, o que, aliás, não é um conceito menos relativo, ele só se *faz*, do mesmo modo que se *faz objeto* de si mesmo) e, portanto, também relativamente a si mesmo é *indiferença* de sujeito e objeto (*ainda* não sujeito e objeto), mas, justamente porque não é sujeito e objeto de *si mesmo*, também não é essa indiferença para si mesmo, mas apenas objetivamente, meramente *em si*. A passagem ao processo, como *vocês* sabem, é então, justamente, que ele *quer* a si mesmo como si mesmo, e o *primeiro* termo no processo é, portanto, o sujeito anteriormente indiferente em sua, *doravante*, atração-de-si-mesmo. Nessa auto-atração o atraído (vamos denominá-lo B), isto é, o sujeito na medida em que é objeto de si, é necessariamente algo delimitado, restringido (a própria atração é justamente o delimitante), mas o que atrai (vamos denominá-lo A) está, justamente por ter atraído o ser, posto ele mesmo fora de si, embaraçado

[2] Cf. também esse juízo, enunciado ainda com mais rigor, na carta a Weisse de 6 de setembro de 1832: "Não posso considerar aquilo que se denomina a filosofia hegeliana senão como um episódio da história da filosofia moderna, e na verdade nada mais que um triste episódio. É preciso não continuá-la, mas romper inteiramente com ela, considerá-la como inexistente, para voltar à trilha do verdadeiro progresso". (N. do T.)

com esse ser, ele é o primeiro objetivo. Esse primeiro objetivo, esse *primum Existens*, porém, é apenas o ensejo e o primeiro grau para as potências superiores da interioridade ou espiritualidade, às quais o sujeito se eleva *na* relação, quando, em cada uma de suas formas, toma, mais uma vez, o partido do objeto, acrescenta-se ao objeto (pois, por assim dizer, só se trata, para ele, de elevar aquele seu primeiro ser a um ser adequado a *si*, proporcionar-lhe propriedades espirituais sempre superiores, transformá-lo em um tal, em que ele mesmo possa reconhecer-se e, portanto, repousar); mas, na medida em que o grau seguinte sempre fixou o anterior, isso não pode ocorrer sem engendrar uma totalidade de formas; o movimento não repousa, portanto, até que o objeto se tenha tornado inteiramente = ao sujeito. Na medida, pois, em que também no processo o *primum Existens* é um mínimo de subjetivo e um máximo de objetivo, do qual se passa 131
a potências sempre superiores do subjetivo, há também aqui (a partir do primeiro termo *no processo*) um passar do objetivo ao subjetivo.

Em todo caso, portanto, já que no todo e no principal queria, no entanto, estabelecer o mesmo sistema, Hegel tinha também de procurar tomar um começo objetivo e, aliás, o mais objetivo possível. Aqui lhe sucedeu, porém, determinar esse mais objetivo como negação de todo subjetivo, como *ser puro*, isto é (como é possível entendê-lo de outro modo?), como ser no qual não há absolutamente nada de um sujeito. Pois se, de resto, ele atribuiu a esse ser puro um movimento, um passar a outro conceito, e até mesmo uma inquietação interior, que o impele a novas determinações, isso não prova, eventualmente, que, apesar disso, ele pense no ser puro um sujeito, apenas *eventualmente* um sujeito tal, do qual somente ainda se pode dizer que ele não *não é*, ou que não é inteiramente nada, mas de maneira nenhuma que já é algo — se este fosse seu pensamento, o *prosseguimento* teria de ser inteiramente outro. Se ele atribui ao ser puro, no entanto, um movimento imanente, isso não significa, pois, nada mais do que: o *pensamento* que começa com o ser puro sente sua impossibilidade de permanecer junto desse mais abstrato e mais vazio de tudo, como o próprio Hegel explica o ser puro. A necessidade de prosseguir deste tem seu fundamento apenas em que o pensamento já está habituado a um ser mais concreto, mais cheio de conteúdo, e portanto não pode dar-se por satisfeito com aquele parco sustento do ser puro, no qual é pensado somente um conteúdo em geral, mas nenhum conteúdo determinado, em última instância, pois, é somente a circunstância de que *há* de fato um ser mais rico e mais cheio de conteúdo e de que o próprio espírito pensante já é um tal ser; portanto, não é uma necessidade no próprio conceito vazio, mas uma necessidade que está no sujeito filosofante e lhe é imposta por sua memória, que não o deixa permanecer naquela abstração vazia. Portanto, é propriamente sempre apenas o pensamento, que primeiro procura recolher-se ao mínimo possível de conteúdo mas, em seguida, mais uma vez preencher-se sucessivamente, chegar a um conteúdo e, por fim, ao conteúdo total do mundo e da consciência — sem dúvida, como alega Hegel, não em um prosseguimento arbitrário, mas necessário; o guia tácito desse 132
prosseguimento, no entanto, é sempre o *terminus ad quem*, o mundo efetivo, ao qual a ciência deve por fim chegar; mas mundo efetivo denominamos sempre apenas aquilo que dele *captamos*, e a própria filosofia de Hegel mostra quantos lados desse mundo efetivo *ele*, por exemplo, não captou; a *contingência*, pois, não pode entretanto ser excluída daquele prosseguimento, ou seja, o que há de contingente nas visões do mundo *individuais* mais estreitas ou mais amplas do sujeito filosofante. Há, pois, nesse pretenso movimento necessário, uma dupla ilusão: 1) na medida em que o pensamento é substituído pelo *conceito*, e *este* representado como algo que move a si mesmo, e no entanto o conceito por si mesmo ficaria inteiramente imóvel se não fosse o conceito de um sujeito

pensante, isto é, se não fosse um pensamento; 2) na medida em que se simula que o pensamento é propelido somente por uma necessidade que está nele mesmo, enquanto é manifesto que ele tem um alvo em direção ao qual se esforça e que, por mais que o filosofante procure ocultar de si a consciência dele, com isso, simplesmente, atua mais decididamente sem consciência sobre a marcha do filosofar.

Mas, que o pensamento pura e simplesmente primeiro seja o ser puro, é provado a partir disto: que desse conceito pensado em sua pureza e perfeita abstração nada pode excluir-se — ele é a mais pura e imediata certeza e a própria certeza pura, ainda sem conteúdo ulterior, o pressuposto de toda certeza; não é uma ação do arbítrio, mas a mais perfeita necessidade, primeiramente de que seja pensado o ser em geral, em seguida de que, no ser, tudo seja pensado. O próprio Hegel denomina triviais estas observações, mas as desculpa com isto: os primeiros começos *têm de* ser triviais, assim como também, aliás, os começos da matemática são triviais; mas se os começos da matemática (não sei o que entende por isso) — mas se eles poderiam ser chamados de triviais, isso seria apenas porque são universalmente evidentes; mas a proposição citada não tem o mérito de
133 ser trivial nesse sentido, e aquela pretensa necessidade de pensar o *ser em geral* e no ser *todo* ser — essa própria necessidade é uma mera alegação, visto que é uma impossibilidade pensar o *ser em geral,* porque não há nenhum ser *em geral,* nenhum ser sem sujeito, o ser é, antes, necessariamente e sempre um ser determinado, ou seja, *ou* meramente essenciante, retornando à essência, idêntico a esta, *ou* objetivo — uma distinção que Hegel ignora totalmente; mas do *pensamento* pura e simplesmente primeiro o ser objetivo está já excluído por sua natureza: só pode, como já indica a palavra *ob*-jeto — o *ante*-posto —, estar posto em contraposição a um outro ou, pelo menos, posto somente *para* aquilo *ao qual* é objeto; o ser dessa espécie só *pode,* pois, ser o segundo; de onde se segue que o ser do *pensamento* pura e simplesmente *primeiro* só pode ser o inobjetivo, o meramente essencial, o puramente primitivo, com o qual justamente nada está posto além do mero sujeito. Conseqüentemente, o ser do primeiro pensamento não é um ser em geral, mas já um ser determinado. Pelo ser em geral, o totalmente indeterminado, do qual Hegel alega partir, só poderia ser entendido aquele que não é *nem* o essencial, *nem* o objetivo, mas do qual, então, é imediatamente evidente que nele verdadeiramente nada é p e n s a d o (conceito genérico do ser, inteiramente do domínio da escolástica). Poder-se-ia replicar a isto: o próprio Hegel o confessa, ao fazer seguir-se imediatamente ao conceito do ser puro a proposição: o ser puro é o nada. Mas, seja *qual* for o sentido que ele vinculasse a essa proposição, em nenhum caso pode ser seu propósito explicar o ser puro como um não-pensamento, depois de ter acabado de explicá-lo como o pensamento absolutamente primeiro. Com aquela proposição, no entanto, Hegel procura mais que isso, isto é, procura entrar em um *vir-a-ser.* A proposição soa muito objetiva: "o ser puro *é* o nada". Só que, como já foi observado, o verdadeiro sentido é apenas *este:* depois de ter posto o ser puro, procuro algo nele e nada encontro, pois proibi a mim mesmo encontrar algo nele, justamente ao tê-lo posto como o ser puro, como o mero ser em geral. Não é,
134 pois, o próprio ser que se encontra, mas eu que o encontro como o nada, e enuncio isso na proposição: o ser puro é o nada. — Mas investiguemos a significação *especial* da proposição. Hegel aplica sem hesitação a forma da proposição, a cópula, o *é,* antes de ter dado a mínima explicação sobre a significação desse *é.* Do mesmo modo, Hegel aplica o conceito *nada* como um conceito que não precisa de nenhuma explicação, que se entende por si mesmo. Ora, ou aquela proposição (o ser puro é o nada) é entendida como meramente *tautológica,* isto é, o ser puro e o nada são apenas duas expressões diferentes para uma e a mesma coisa, e então a proposição, como tautológica, não diz n a d a, contém uma mera vinculação de palavras e, portanto, também não pode seguir-se dela nada.

Ou tem a significação de um juízo, e então, em decorrência da significação da cópula no juízo, significa: o ser puro é o *sujeito*, o portador do nada. Dessa maneira o ser puro e o nada, ambos, pelo menos *in potentia* (potencialmente), seriam algo, aquele como o portador, este como o portado, e se poderia então, da proposição, ir mais adiante, eventualmente fazendo o ser puro sair daquela relação do ser-sujeito (de sujeição), com a exigência de ser ele mesmo algo, e, com isso, ele se tornaria desigual ao nada e o excluiria de si; e com isso este, como excluído do ser, se tornaria também um *algo*. Só que não é assim, e a proposição, portanto, é entendida meramente como uma tautologia. O ser puro, como é o ser em geral, com certeza é imediatamente (sem nenhuma mediação) o não-ser e, nesse sentido, nada. Não há que admirar-se com essa proposição, mas antes com aquilo para o qual ela deve servir como meio ou passagem. Dessa vinculação de ser e nada deve seguir-se o *vir-a-ser*. No entanto, antes disso, quero observar ainda: Hegel quer explicar aquela igualação do ser puro e do nada pelo exemplo do conceito de *começo*. "A coisa", como ele se exprime, "*ainda não é* em seu começo".[3] Aqui, pois, a palavrinha *ainda* é inserida. Se se toma isso em auxílio, a proposição: o ser 135 puro é o nada, significaria somente isto: aqui — no presente ponto de vista — o ser *ainda* é o nada. Mas, do mesmo modo que no começo o *não*-ser da coisa, para a qual ele é o começo, é somente o ser ainda não *efetivo* da coisa, e não seu total não-ser, mas sim, certamente, também seu ser, decerto não seu ser de maneira indeterminada, como se exprime Hegel, mas seu ser na possibilidade, em potência — assim a proposição: o ser puro é *ainda* o nada, significaria meramente: ainda não é o ser efetivo. Mas justamente com isso ele seria, ele mesmo, determinado, e não mais o ser em geral, mas o ser determinado, ou seja, o ser *in potentia*. No entanto, com aquele *ainda* inserido, já é colocado em vista algo futuro, que ainda não *é*, e, com o auxílio desse *ainda*, Hegel chega, pois, ao *vir-a-ser*, do qual, de maneira também extremamente indeterminada, ele diz: é unidade ou unificação de nada e ser — (seria preciso, antes, dizer: é a passagem do nada, do ainda não ser, ao ser efetivo, de tal modo, pois, que, no vir-a-ser, não são propriamente unificados o nada e o ser, mas antes o nada é *abandonado*. Só que Hegel gosta desse modo aproximado de exprimir-se; com isso certamente se pode dar ao mais trivial a aparência de algo incomum).

Não se pode propriamente contradizer essas proposições, ou eventualmente declará-las falsas; pois são, antes, proposições em que não se tem absolutamente nada. É como transportar água no côncavo da mão, de que também não se tem nada. O mero trabalho de fixar algo que não pode ser fixado, porque nada *é*, faz, aqui, as vezes do filosofar. Pode-se dizer o mesmo da filosofia hegeliana inteira. Absolutamente não se poderia propriamente falar dela, porque sua peculiaridade, em muitos casos, consiste justamente em tais pensamenos inacabados, que nem sequer se deixam fixar até que fosse possível um juízo sobre eles. Da maneira indicada, no entanto, Hegel não chega eventualmente a algum vir-a-ser determinado, mas somente ao conceito universal do vir-a-ser em geral, com o qual, mais uma vez, nada está dado. Mas esse vir-a-ser, para ele, explode logo em momentos, e dessa maneira ele passa à categoria kantiana da quantidade e, com isso, 136 à tábua kantiana das categorias.

Os momentos até agora expostos, ser puro, nada, vir-a-ser, são os começos da *Lógica*, que Hegel explica como a filosofia puramente especulativa, com a determinação de que aqui, primeiramente, a idéia está ainda encerrada no pensar, ou o Absoluto encerrado ainda em sua eternidade (a idéia e o Absoluto são tratados, pois, como significando o mesmo, assim como o pensar, porque é plenamente intemporal, é tomado como idên-

[3] *Enciclopédia*, segunda edição, p. 103 (primeira edição, p. 39). (N. do A.)

tico à eternidade). Como tem que expor a idéia divina pura, assim como esta é antes de todo tempo ou na medida em que ainda está meramente no *pensar*, a Lógica, sob e s s e aspecto, é ciência subjetiva: a idéia está posta ainda meramente como idéia, não também como efetividade e objetividade; mas não é ciência subjetiva *no* sentido de excluir o mundo real: pelo contrário, demonstrando-se como o fundamento absoluto de todo real, ela é, igualmente, ciência real e objetiva; tem ainda a riqueza do mundo concreto, tanto do sensível quanto do espiritual, fora de si; mas na medida em que também *esta* é conhecida na parte *real* subseqüente e se demonstra como retornando à Idéia lógica e tendo nesta seu *fundamento* último, sua verdade, com isso a universalidade lógica não aparece mais como uma particularidade perante aquela riqueza real, mas como contendo a mesma, como *verdadeira* universalidade.[4] *Vocês* vêem que aqui a Lógica, como uma das partes, a saber, a parte ideal da filosofia, é oposta à outra, como à parte real, a qual, por sua vez, compreende em si: a) a filosofia-da-natureza; b) a filosofia do mundo espiritual. A Lógica é somente o engendramento da **i d é i a** perfeita. Esse engendramento ocorre, na medida em que é admitido que a idéia ou, como ela se chama em seu começo, o conceito — que o conceito, por uma força motriz imanente a ele — que, justamente porque é a força do mero conceito, se chama dialética —,
137 que o conceito, pelo seu próprio movimento dialético, progride daquelas primeiras determinações vazias e sem conteúdo para determinações cada vez mais cheias de conteúdo; os mais cheios de conteúdo, nos momentos posteriores, nascem justamente por terem subordinado a si os momentos anteriores que os precedem ou por contê-los em si como suprimidos; cada momento seguinte é o supressor do anterior, mas o é somente na medida em que nele o próprio conceito já alcançou um grau superior de positividade; no último momento ele é a idéia perfeita ou, como também é denominada, a idéia que concebe a si mesma, que tem em si todas as maneiras-de-ser anteriormente percorridas, todos os momentos de seu ser, agora como suprimidos.

Vê-se que é o método da filosofia anterior que aqui foi transposto para a *Lógica.* Como ali o sujeito absoluto suplanta cada grau de seu ser, pondo-se em uma potência ainda superior da subjetividade, da espiritualidade ou interioridade, até que, por fim, se detém como puro, isto é, não mais podendo tornar-se objetivo, portanto inteiramente junto de si, assim *aqui* o conceito que passa através de diferentes momentos ou determinações deve, acolhendo por fim *todas* sob si, tornar-se o conceito que concebe a si mesmo. Hegel denomina também esse movimento do *conceito* um processo. Só que há *esta* diferença entre a imitação e o original. Aqui o ponto de partida, *do* qual o sujeito se eleva ou se erige a uma subjetividade superior, é uma oposição efetiva, uma efetiva dissonância, e se concebe desse modo uma elevação. Lá (na filosofia hegeliana) o ponto-de-partida está, para o que se segue a ele, como um mero *minus,* como uma lacuna, um vazio, que é preenchido e nessa medida, sem dúvida, suprimido como vazio, mas há nele tão pouco algo a superar quanto há a superar ao encher uma vasilha vazia; tudo se passa inteiramente em paz — entre ser e nada não há nenhuma oposição, estes não fazem nada um ao outro. A transposição do conceito de *processo* para o movimento dialético, em que não é possível nenhuma luta, mas somente um progredir monótono, quase soporífero, faz parte, portanto, daquele abuso das palavras que, em Hegel, é certa-
138 mente um grande meio para ocultar a falta de *verdadeira vida.* Não quero dizer mais nada da confusão, que reaparece também aqui, entre pensamento e conceito. Do *pensamento* — se, em geral, ele se engaja nessa seqüência — pode-se dizer que ele passa ou se move através desses momentos, mas, dito do conceito, isso não é, eventualmente,

[4] *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,* § 17, primeira edição. (N. do A.)

uma metáfora ousada, mas uma metáfora gelada. Do *sujeito* concebe-se que ele não se detenha: ele tem uma necessidade interna de passar ao objeto e, assim, ao mesmo tempo, elevar-se em sua subjetividade. Mas um conceito vazio, como o próprio Hegel explica o ser, não tem ainda, simplesmente por ser um conceito vazio, nenhuma necessidade de preencher-se. Não é o conceito que se preenche, mas o pensamento, isto é, eu, o filosofante, posso sentir uma necessidade de passar do vazio ao preenchido. Mas, como somente o pensamento é o princípio animador desse movimento, que garantia há contra o arbítrio, o que impede o filósofo de, para acomodar um conceito, contentar-se com uma mera *aparência* de necessidade ou, no caso inverso, com uma mera aparência de conceito?

A filosofia-da-identidade estava, desde seus primeiros passos, na natureza, portanto na esfera do empírico e, com isso, também na intuição. Hegel quis edificar sua lógica abstrata *acima* da filosofia-da-natureza. Só que levou consigo, para lá, o método da filosofia-da-natureza; é fácil avaliar que monstruosidade tinha de nascer quando ele quis elevar ao *meramente* lógico o método que tinha unicamente a natureza como conteúdo e a intuição natural como acompanhante; a monstruosidade nasceu porque ele tinha de negar essas formas da intuição e, no entanto, constantemente as contrabandeava; por isso é também uma observação muito correta e uma descoberta fácil de fazer, que Hegel, já com o primeiro passo de sua Lógica, pressupõe a intuição e, sem contrabandeá-la, não poderia dar nenhum passo.

A velha metafísica, que se edificou a partir de diferentes ciências, tinha como fundação universal uma ciência que igualmente tinha por conteúdo os conceitos como conceitos, a ontologia. O que Hegel tinha em mente, em sua Lógica, não era nada mais que essa 139
ontologia, que *ele* queria elevar acima da má forma que ela havia tido, por exemplo, na filosofia wolffiana, onde as diferentes categorias eram estabelecidas e tratadas, lado a lado e uma depois da outra, de maneira mais ou menos contingente, mais ou menos indiferente. Procurou levar a efeito essa elevação pela aplicação de um método que havia sido inventado para um fim inteiramente outro, para potências reais, a *meros* conceitos, nos quais procurou em vão insuflar uma *vida*, uma necessidade interior para o movimento. Vê-se que aqui não há nada de *original;* para esse fim o método nunca teria sido inventado. Aqui, é algo aplicado, somente com artifício e violência. Mas, em geral, retornar a essa ontologia era um retrocesso. [5]

Na Lógica de Hegel encontram-se todos os conceitos que tinham curso precisamente em *seu* tempo e uma vez que existiam, cada um como momento da idéia absoluta, acolhido em um lugar determinado. A isto se liga a pretensão a uma sistematização perfeita, isto é, a pretensão de que todos os conceitos estão abrangidos e, fora do círculo dos abrangidos, nenhum outro é possível. Mas, e se for possível indicar conceitos, dos quais àquele sistema nada sabe, ou que só soube acolher em si num sentido inteiramente outro do que o genuíno? Em vez de um sistema imparcial, que acolhe tudo com igual justiça, teremos, pois, diante de nós, apenas um sistema parcial, que, ou acolheu apenas conceitos tais, ou acolheu os conceitos acolhidos apenas no sentido, em que pactuam com o sistema, uma vez já pressuposto. Pelo menos onde o sistema chega aos conceitos superiores, justamente por isso mais próximos do homem, aos conceitos éticos e religiosos, já há muito tempo lhe censuraram distorções totalmente arbitrárias.

[5] Cf. também a carta de 16 de abril de 1826, a Victor Cousin: "Ainda se está bem longe de compreender na Alemanha aquilo que Você, por exemplo, adivinhou com tanta sagacidade; há, ao contrário, os que acreditam auxiliar-nos e corrigir-nos reduzindo tudo a um wolffianismo *em potência superior*". (N. do T.)

Poder-se-ia talvez perguntar onde, então, a filosofia anterior tinha o lugar para os conceitos como *conceitos*. Poder-se-ia pensar, talvez até mesmo tenha sido alegado: essa filosofia não teve nenhum lugar para a lógica, para as categorias universais, para os con-
140 ceitos como tais. Para conceitos, que têm o real ainda fora de si, ela certamente não tinha nenhum lugar, pois estava, como foi dito, desde seus primeiros passos, na natureza; mas ela prosseguia, justamente na natureza, até o ponto em que o sujeito, que passou através da natureza inteira, que chegou a si, que possui a si mesmo (o eu), por certo não encontra mais os próprios momentos anteriores deixados para trás na natureza, mas encontra os conceitos deles e, aliás *como* conceitos, dos quais a consciência agora põe e dispõe, como de uma posse inteiramente independente das coisas e que ela aplica por todos os lados. Dessa maneira, Hegel podia, pelo menos, ouvir em que lugar do sistema o mundo conceitual, em sua inteira diversidade e explicitação sistematicamente completa, entra no todo; podia até mesmo ver as formas da comumente assim chamada lógica tratadas inteiramente como formas naturais — uma analogia de que o próprio Hegel, pelo menos onde fala das figuras do silogismo, faz uso. Aqui, onde a potência infinita, que passou através da natureza, pela primeira vez é objetiva para si mesma, onde ela desdobra seu organismo, até agora dissociado objetivamente, subjetivamente na consciência como organismo da razão, era este, em uma filosofia que progride *naturalmente,* que começa efetivamente do início, o único lugar para os conceitos como tais; estes não podiam ser para ela nada outro do que, como os corpos celestes, ou as plantas, ou qualquer outra coisa que aparece na natureza, apenas objetos de uma dedução apriorística e, por isso, não podem estar aí, para ela, a não ser onde pela primeira vez entram na efetividade (com a consciência), no fim da filosofia-da-natureza e no começo da filosofia-do-espírito. Nesse lugar os próprios conceitos são também, por sua vez, algo efetivamente objetivo, enquanto ali onde Hegel os trata são somente algo subjetivo, artificialmente feito objetivo. Os conceitos como tais não existem de fato em parte nenhuma a não ser na consciência, *são,* pois, tomados objetivamente, *depois* da natureza, não *antes* dela; Hegel retirou-os de seu lugar natural, ao pô-los no começo da filosofia. Ali antepõe, pois, os conceitos mais abstratos, vir-a-ser, estar-aí, e assim por diante; mas os abstratos não podem, entre-
141 tanto, de maneira natural, estar aí antes, ser tomados como efetividade antes daquilo de que foram abstraídos: um vir-a-ser não pode ser antes de algo que vem a ser, um estar-aí antes de algo que está aí. Se, para Hegel, começar a filosofia com eles significa recolher-se inteiramente ao pensar puro, com isso ele exprimiu acertadamente a essência da filosofia verdadeiramente negativa ou puramente racional; e poderíamos ser-lhe gratos pela expressão designativa; mas esse recolhimento ao pensar puro não é pretendido ou dito, para ele, da filosofia inteira; ele quer apenas, com isso, conquistar-nos para sua Lógica, ocupando-se com aquilo que não é meramente antes da natureza efetiva, mas antes de toda natureza. Não são os objetos ou as *coisas,* assim como se expõem *a priori* no pensar puro, portanto no conceito, mas o conceito que deve, mais uma vez, ter o conceito por conteúdo. Somente o pensar que tem o mero conceito por conteúdo ele denomina, e denominam seus adeptos, pensar *puro.* Recolher-se ao pensar significa apenas, para ele, decidir-se a pensar sobre o pensar. Mas isso pelo menos não pode denominar-se pensar efetivo. Pensar efetivo é aquilo pelo qual algo contraposto ao pensar é superado. Onde se tem mais uma vez o pensar e, aliás, o pensar abstrato por conteúdo, o pensar não tem nada que superar. (Hegel mesmo descreve esse movimento por meras abstrações, como ser, vir-a-ser, e assim por diante, como um movimento no éter puro, isto é, sem resistência.[)] A relação é, eventualmente, como a seguinte. A poesia pode, por exemplo, expor uma mente poética em relação ou em luta com a efetividade, e ali tem um conteúdo efetiva-

mente objetivo. Mas a poesia pode também ter a poesia em geral e *in abstracto* por objeto — ser poesia sobre a poesia. Muitos de nossos assim chamados poetas românticos nunca foram além de uma tal glorificação da poesia pela poesia. Mas ninguém tomou essa poesia sobre a poesia por poesia efetiva.

Hegel apresenta, como *oposição* a sua afirmação de que o conceito é o único real, a opinião de que a verdade repousa sobre a realidade *sensível*. Mas isso só poderia ser se o conceito fosse uma realidade supra-sensível, e aliás a única realidade supra-sensível. 142
Obviamente Hegel admite isso. Essa admissão provém em linha reta da kantiana, segundo a qual Deus é apenas um conceito da razão, uma idéia da razão. Mas ao conceito não se contrapõe meramente o real sensível, mas o real em geral, tanto o sensível quanto o supra-sensível. — Como única contradição ou censura contra a idéia de sua Lógica, Hegel pensa a de que esses pensamentos sejam *apenas* pensamentos, já que o verdadeiro conteúdo está apenas na percepção sensível. Só que *desta* (da realidade sensível) também não se trata aqui. É certo que não se pode dizer de outro modo, a não ser que o conteúdo da ciência suprema, da filosofia, são de fato apenas *pensamentos* e que ela mesma é a ciência que se institui apenas pelo *pensar*. Não é isto, pois, que pode ser censurado: que o conteúdo da filosofia sejam *apenas* pensamentos; mas que o objeto desses pensamentos sejam apenas o conceito ou conceitos. Hegel só pode pensar ainda, fora dos conceitos, realidade sensível, o que é obviamente uma *petitio principii* (petição de princípio), pois, por exemplo, Deus não é mero conceito e, no entanto, também não é uma realidade sensível. Hegel apela muitas vezes a isto: desde sempre se entendeu que à filosofia pertence prioritariamente o pensar ou o meditar. Certamente, mas disso não se segue que o objeto desse pensar é somente, mais uma vez, o próprio pensar ou o conceito. Do mesmo modo: "A distinção entre o homem e o animal consiste apenas no pensar". Admitido isto como correto, o conteúdo desse pensar permanece inteiramente indeterminado; pois o geômetra, que considera figuras sensivelmente representáveis, o investigador da natureza, que considera objetos sensíveis ou acontecimentos, o teólogo, que considera Deus, como uma realidade supra-sensível, não concederão que, porque o conteúdo de seu pensar não é um conceito puro, não pensam.

Nas particularidades da Lógica hegeliana não pode ser nosso propósito aprofundar-nos ainda mais. O que desperta todo o nosso interesse é o sistema *como todo*. A Lógica de Hegel, referida ao sistema que está no fundamento, é algo inteiramente contingente, na medida em que está em conexão com ele de maneira muito frouxa. Quem julga a mera Lógica não julgou o sistema mesmo. E quem se limita a sair em campo contra 143
pontos singulares dessa Lógica pode perfeitamente não deixar de ter razão nisso e, mesmo, mostrar muita argúcia e visão correta, mas com isso nada está ganho em referência ao todo. Eu mesmo acredito que se poderia fazer essa assim chamada Lógica real de uma dezena de modos diferentes. Contudo, não desconheço por isso o valor de muitas observações incomumente judiciosas, em particular as metodológicas, que se encontram na Lógica de Hegel. Mas Hegel se empenhou tanto na discussão metodológica que esqueceu inteiramente as questões que estão fora dela.

Volto-me, pois, agora, ao sistema como tal e, ao fazê-lo, também não deixarei sem resposta as objeções feitas, da parte de Hegel, ao sistema precedente.

A saber, embora o conceito possa não ser o *único* conteúdo do pensar, poderia pelo menos permanecer ainda verdadeiro o que Hegel afirma: que a Lógica, no sentido metafísico que ele lhe dá, tem de ser a *fundação* real de toda filosofia. Poderia, entretanto, por isso, ser verdade o que Hegel tantas vezes acentua, que tudo o que É, é na idéia ou no conceito lógico, e que, conseqüentemente, a idéia é a verdade de tudo, na qual ao

mesmo tempo tudo se dissolve, como em seu começo e em seu término. No tocante, pois, a esse enunciado constantemente repetido, poderia ser concedido que tudo é na idéia lógica e, aliás, de *tal* modo que fora dela absolutamente não poderia ser, porque o sem-sentido certamente não pode existir em parte nenhuma e nunca. Mas, por isso mesmo, o lógico se expõe, também como o meramente negativo da existência, como aquilo *sem* o qual nada poderia existir, de onde, porém, ainda está longe de se seguir que tudo existe somente *por* ele. Tudo pode estar na idéia lógica, sem que com isso algo estivesse *explicado*, como, por exemplo, no mundo sensível tudo está contido em número e medida, sem que por isso a geometria ou a aritmética explicassem o mundo sensível. O mundo inteiro está como que nas redes do entendimento ou da razão, mas a questão é justamente como ele entrou nessa rede, pois no mundo há manifestamente
144 ainda algo outro e algo *mais* do que mera razão, e até mesmo algo que se esforça para transpor esses limites.

O propósito principal da Lógica hegeliana, e aquilo de que ela prioritariamente se vangloria, é que ela toma, em seu último resultado, a significação da teologia especulativa, isto é, que ela é propriamente uma construção da idéia de Deus e que, portanto, esta, ou o Absoluto, não é nela uma mera pressuposição, como no sistema imediatamente precedente, mas essencialmente um resultado. Com isso, é feita à filosofia anterior uma dupla censura: 1) em vez de ter o Absoluto como resultado fundado, ela o tem como pressuposição infundada; 2) com isso tem *em geral* uma pressuposição, enquanto a filosofia hegeliana se gaba de não pressupor nada, absolutamente nada. Só que, no tocante a este último ponto, Hegel, na medida em que estabelece a Lógica naquele sentido sublime como a primeira ciência filosófica, tem de se servir das formas lógicas comuns, sem tê-las legitimado, isto é, tem de pressupô-las, assim como, por exemplo, ele diz: o ser puro *é* o nada, sem ter dado a mínima justificativa sobre a significação desse *é*. Mas obviamente não são meramente as formas lógicas, mas quase *todos* os conceitos, dos quais nos servimos na vida comum sem mais meditação, e sem que consideremos necessário legitimar-nos quanto a eles, são quase todos os conceitos dessa espécie, de que também Hegel se serve logo no início e que ele, portanto, *pressupõe*. Sem dúvida, no começo ele se coloca como quem só deseja pouco, aquilo que como que nem merece que se fale dele, tão sem conteúdo, como o ser em geral, que como que não é possível esquivar-se de concedê-lo a ele. O conceito hegeliano é o Deus indiano Vichnu em sua terceira encarnação, que se opõe a Mahabala, o gigantesco príncipe das trevas (como, por assim dizer, ao espírito da ignorância), e que desejou a supremacia em todos os três mundos. A este ele aparece primeiramente na figura de um pequeno brâmane, semelhante a um anão, e lhe pede somente três pés de terra (os três conceitos: ser, nada, vir-a-ser); mal o gigante con-
145 cedeu isso, distende-se o anão em uma forma monstruosa, com um passo arrebata para si a terra, o céu com o outro, e está justamente na iminência de, com o terceiro, abarcar também o inferno, quando o gigante se lança aos seus pés e humildemente reconhece o poder do deus supremo, que então, por seu lado, generosamente lhe deixa o domínio do reino das trevas (entende-se, sob sua supremacia). Ora, concedamos, pois, que os três conceitos: ser, nada, vir-a-ser, nada mais pressupõem fora de si, e que são os primeiros pensamentos puros. Mas esses conceitos têm ainda uma determinação em si: um deles é o primeiro, um é o segundo, no todo são três, e essa tríade se repete na seqüência, onde já foi ganho mais espaço, em dimensões cada vez maiores. Hegel mesmo fala com bastante freqüência da tríplice divisão que sempre se repete, ou da tricotomia do conceito. Mas como chego, aqui, no extremo rebordo da filosofia, onde ela ainda mal pode abrir a boca e só com esforço encontra palavra e fala, a aplicar o conceito de *número?*

Mas, além dessa glória genérica de nada pressupor, aquela filosofia reivindica para si ainda a particular de ter ultrapassado o sistema precedente, na medida em que para

êste o Absoluto era uma mera pressuposição, enquanto *para ela* é um resultado, algo engendrado, fundado. Ora, há nisso um mal-entendido, que quero concisamente esclarecer. Como Vocês sabem, para aquele sistema o Absoluto como ponto-de-partida (como *terminus a quo*) é sujeito *puro*. Exatamente como Hegel diz que a verdadeira primeira definição do Absoluto é: o Absoluto é o ser puro, eu podia dizer: a verdadeira primeira definição do Absoluto é ser sujeito. Somente na medida em que esse sujeito tem também de ser pensado, desde logo, na possibilidade de tornar-se objeto (= sujeito desprovido de si), denominei também o Absoluto indiferença (equipossibilidade) de sujeito e objeto, assim como, mais tarde, quando já é pensado em ato, eu o denominei identidade viva, eternamente móvel, que não se suprime em nada, de subjetivo e objetivo. O Absoluto, 146
pois, no sistema anterior, não é pressuposição de outro modo, mas apenas *assim* como no sistema de Hegel o *ser puro* é pressuposição, do qual, aliás, ele também diz: é o primeiro conceito do Absoluto. Mas o Absoluto, certamente, não é meramente começo ou mera pressuposição, é, também, do mesmo modo, término e, nesse sentido, resultado — ou seja, o Absoluto em sua perfeição acabada. Mas o Absoluto assim determinado, o Absoluto na medida em que já tem todos os momentos do ser sob si e relativamente fora de si e é posto como espírito que não pode mais aumentar no ser, no vir-a-ser, isto é, como espírito que é e permanece — esse Absoluto é para o sistema anterior, exatamente *do mesmo modo*, término ou resultado. A distinção entre o sistema hegeliano e o anterior é, no tocante ao Absoluto, justamente apenas este. O sistema anterior não conhece um *duplo* vir-a-ser, um lógico e um real, mas, partindo do sujeito abstrato, do sujeito em sua abstração, está, desde o primeiro passo, na natureza e não precisa posteriormente de nenhuma outra explicação da passagem do lógico ao real. Hegel, em contrapartida, explica sua Lógica como aquela ciência em que a idéia divina se perfaz logicamente, isto é, no mero pensar, antes de toda efetividade, natureza e tempo; aqui, pois, ele já tem a idéia divina perfeita como resultado *lógico*, mas quer logo em seguida tê-la mais uma vez (ou seja, depois que ela passou através da natureza e do mundo espiritual) como resultado *real*. Assim Hegel tem certamente algo a mais que o sistema anterior, a saber, como já foi dito, o duplo vir-a-ser. Mas, se a Lógica é a ciência em que a idéia divina se perfaz no *mero pensar*, seria preciso esperar que agora a filosofia estivesse *concluída* ou, se progredisse mais, o prosseguimento só poderia ser ainda em uma ciência inteiramente outra, na qual não se trata mais meramente da *idéia*, como na primeira. Mas para Hegel a Lógica é somente uma parte da filosofia, a idéia se perfaz logicamente, e agora a mesma idéia deve perfazer-se realmente. Pois *é a idéia* que faz a passagem à natureza. Antes de falar dessa passagem, quero ainda mencionar uma outra censura que foi feita ao sistema da identidade da parte de Hegel. A saber, 147
a objeção a que acabo de aludir (na filosofia precedente o Absoluto teria sido uma mera pressuposição) foi também expressa deste modo: essa filosofia, no tocante ao Absoluto, em vez de demonstrá-lo pela via da ciência, apelou para a *intuição intelectual*, da qual absolutamente não se sabe o que seja: mas é certo que ela não é nada de científico, mas algo meramente subjetivo, no final talvez apenas individual, uma certa intuição mística, da qual se vangloriam apenas alguns eleitos e com cuja alegação se poderia ficar muito cômodo na ciência.

Aqui é de notar, antes de tudo, que, na primeira exposição que existe como documento da filosofia-da-identidade, a única que seu autor desde sempre reconheceu como rigorosamente científica, [6] a palavra intuição intelectual *absolutamente não* aparece, e se

[6] *Revista da Física Especulativa*, volume II, 2.º caderno (*Obras*, 1.ª parte, volume IV, pp. 105 e ss). (N. do A.)

poderia oferecer uma recompensa àquele que a descobrisse nela. Em contrapartida, certamente se falou pela primeira vez e originalmente em intuição intelectual em um artigo que precedeu aquela exposição.[7] *Mas como se fala nela ali?* Para explicar isto, tenho de retornar à significação da intuição intelectual em Fichte. Pois o uso da palavra remonta, por certo, já a Kant, mas sua aplicação ao começo da filosofia remonta a Fichte. Fichte desejava como começo algo imediatamente certo. Este era para ele o eu, do qual ele queria assegurar-se por intuição intelectual como de algo imediatamente certo, isto é, de algo
148 indubitavelmente existente. A expressão da intuição intelectual era justamente o "eu sou" enunciado com certeza imediata. Intuição intelectual era denominado o ato porque aqui sujeito e objeto não são, como na intuição sensível, algo diferente, mas o mesmo. Ora, digo eu no artigo mencionado, não é o eu, como está na intuição intelectual, como imediatamente certo, mas o que é obtido por abstração do sujeito na intuição intelectual, o *sujeito-objeto retirado* da intuição intelectual, isto é, universal, indeterminado e que, nessa medida, não é mais algo imediatamente certo mas, retirado da intuição intelectual, só pode ser ainda algo que diz respeito ao pensamento puro: somente este é o começo da filosofia objetiva, liberta de toda subjetividade. — Fichte havia apelado para a intuição intelectual para demonstrar a existência do eu: como poderia seu sucessor, com a mesma intuição intelectual, querer demonstrar a existência daquilo que absolutamente não é mais o eu, e sim o sujeito-objeto absoluto? O probante da intuição intelectual em referência ao eu está meramente em sua imediatez: no "eu sou" há certeza imediata — mas também no "ele é" o sujeito-objeto universal É? — aqui, decerto, toda a força da imediatez está perdida. De existência não se poderia mais tratar aí, mas somente de um conteúdo puro, da essência daquilo que estava contido na intuição intelectual. O eu é apenas um conceito determinado, uma forma determinada de sujeito-objeto, esta deve ser varrida para que apareça o sujeito-objeto em geral como o conteúdo universal de todo ser. A explicação, de que se precisava tirar da intuição intelectual o conceito universal do sujeito-objeto, era prova suficiente de que se tratava da *coisa mesma,* do conteúdo, e não da existência. Hegel poderia censurá-lo, se eu não o tivesse dito bem clara e expressamente,[8] embora estivesse dito com suficiente clareza que não se trata mais, como em Fichte, do
149 ser, da existência,[9] em vez disso ele pressupõe: porque Fichte, com a intuição intelectual, demonstrou a existência do eu, eu quero demonstrar, nela, também a existência do sujeito-objeto universal. Contra a alegação ele não tem nada, censura somente o modo insatisfatório da demonstração. Sem dúvida trata-se *daquilo que É:* mas justamente este deve primeiro ser procurado. Ainda não o temos nem sequer como algo efetivamente pensado, isto é, como algo logicamente efetivado; ele é, desde o começo, pelo contrário, meramente o que se *quer;* "a pistola, da qual ele é disparado", é o mero querer dele, que, porém, em contradição com o não-apoderar-se dele, não poder trazê-lo à permanência, é

[7] *Sobre o Verdadeiro Conceito da Filosofia-da-Natureza, in Rev. de Fís. Espec.*, volume II, 1.º caderno, 1801 *(Obras,* 1.ª parte, volume IV, pp. 79 e seguintes). Pode bem ser que esse artigo mostre também que o autor tinha *consciência* de seu método, assim como da contradição posta no primeiro conceito e que impele ao prosseguimento, consciência esta que gostariam de lhe negar. (N. do A.)

[8] Aqui, na edição original, é aberto um parêntese que não é posteriormente fechado; trata-se, provavelmente, de lapso tipográfico (em lugar de algum outro sinal de pontuação), pois nem o teor da continuação indica onde, presumivelmente, se poderia fechá-lo. (N. do T.)

[9] Porque a filosofia-da-identidade se ocupa com o *o-que* puro das coisas, sem se pronunciar sobre a existência efetiva, apenas nesse sentido ela poderia denominar-se *idealismo absoluto,* por oposição ao meramente relativo, que nega a existência das coisas exteriores (pois este conserva sempre ainda uma referência à existência). A ciência da razão é idealismo absoluto, na medida em que absolutamente não assume a pergunta pela existência. (N. do A.)

arrebatado imediatamente no movimento progressivo e propulsor, no qual o que é se comporta, até o término, como nunca efetivado, somente *a efetivar*.

A própria questão já é: *O que É?* — como poderia, pois, aquilo de que se parte, ele mesmo já sendo, ser um existente, já que o que é, o existente, deve antes ser encontrado. Hegel sem dúvida não quer o Absoluto, mas o Absoluto existente, e pressupõe que a filosofia precedente também o quis, e, como não a vê fazer nenhuma menção de demonstrar a existência do Absoluto (como *ele* quer demonstrá-la em sua Lógica), pensa que a demonstração deve simplesmente estar já na intuição intelectual.

Observo que naquela (primeira) exposição do sistema da identidade a palavra *o Absoluto* não aparecia de modo nenhum, tão pouco quanto a palavra intuição intelectual; essa palavra não *podia* aparecer nela, *porque* ela não era levada até o término. Pois Absoluto denominava aquela filosofia somente a potência que se detém junto de si, *que* é, *absolvida* de todo prosseguimento e ulterior tornar-se-outro. Esse era o último, o *resultado* puro. Aquilo que *passa através* do todo, porém, aquela filosofia não denominava o Absoluto, mas a identidade absoluta, justamente para afastar todo pensamento de um 150
substrato, de uma substância. Substância, *ser*, ele se torna justamente só no último momento, pois o movimento inteiro tinha, aliás, somente o propósito de ter o ser (aquilo que É) como o ser, o que, no começo, que justamente por isso era designado como indiferença, era impossível. Anteriormente não é nada *do qual* tenho um conceito, mas ele mesmo somente o conceito de tudo o que é como algo que se segue. É aquilo que nunca foi, que, assim que é pensado, desaparece, e É sempre apenas no seguinte, mas também ali apenas de certa maneira, e, portanto, somente no término propriamente É. Ali, pois, ele toma pela primeira vez o nome de ser, assim como o de Absoluto. Bem propositalmente, portanto, a (primeira) exposição havia-se servido puramente de expressões abstratas, tais como absoluta indiferença, absoluta identidade, e somente em exposições mais tardias permitiu-se, talvez por uma espécie de condescendência para com aqueles que desejavam absolutamente um substrato, empregar, já no começo, a expressão: o Absoluto.

Mas, se renego a intuição intelectual *no* sentido em que Hegel quer atribuí-la a mim, não se segue daí que ela não tinha para mim uma outra significação, e nesta certamente, mesmo agora, eu ainda a mantenho.

Aquele absolutamente móvel, de que acabo de falar, que é constantemente um outro e em nenhum momento se deixa fixar, que somente no último momento (notem bem esta expressão !), que somente no último momento é efetivamente pensado, como se relaciona esse móvel com o pensar? É óbvio que nem sequer, propriamente, como seu objeto; pois por objeto se entende algo parado, em repouso, permanente. Não é propriamente objeto, mas, antes, através de toda ciência, a mera *matéria* do pensar; pois o pensar efetivo se exterioriza, justamente, apenas na determinação continuada e na configuração desse indeterminado em si, desse nunca igual a si mesmo, que sempre se torna um outro. Essa 151
primeira base, essa verdadeira *prima materia* de todo pensar não pode, por isso, ser o propriamente pensado, não pode ser o pensado *no* sentido em que o é a configuração singular. Se o pensar está ocupado com a determinação dessa matéria, ele não pensa nessa própria base, mas apenas nessa determinação conceitual que introduz nela (argila de escultor) — ela é, pois, o propriamente não-pensado no pensar. Um pensar não pensante, porém, não será muito afastado de um pensar intuinte, e nessa medida um pensar que tem por *fundamento* uma intuição intelectual passa através dessa filosofia inteira, assim como através da geometria, na qual a intuição exterior da figura, que é desenhada no

quadro-negro ou alhures, é constantemente apenas o portador de uma intuição interior e espiritual. Seja dito isto, pois, em face de uma filosofia certamente desprovida de intuição.

Hegel, portanto (para retornar a ele), quer o Absoluto, antes de tomá-lo como princípio, como resultado de uma ciência, e essa ciência é a Lógica. Portanto, através dessa ciência inteira a idéia está em vir-a-ser. Por "idéia" entende também Hegel o a-ser-efetivado, o que vem a ser e é querido em todo o percurso: é a idéia excluída do ser puro no começo, a idéia que, por assim dizer, vai minando o ser, o que ocorre justamente pelas determinações conceituais introduzidas; depois que o consumiu inteiramente e o transformou em si, ela mesma é naturalmente a idéia *efetivada*. Essa idéia efetivada no término da Lógica é determinada exatamente do mesmo modo que era determinado o Absoluto no término da filosofia-da-identidade, como sujeito-objeto, como unidade do pensar e do ser, do ideal e do real, e assim por diante.[10] Mas, *como* a idéia assim efetivada, ela já está justamente no *limite* do meramente lógico, e, portanto, ou não há, em geral, prosseguir com ela, ou somente no exterior desse limite, de tal modo que essa posi-
152 ção que ela, como mero resultado da ciência lógica, ainda tem nesta, ela tem de abandoná-la inteiramente e passar ao mundo a-lógico e, aliás, oposto ao lógico; esse mundo oposto ao lógico é a natureza; *essa* natureza, porém, não é mais a apriorística, pois esta teria de já estar na Lógica. Só que a Lógica tem ainda, segundo Hegel, a natureza inteiramente fora de si. A natureza começa para ele onde *cessa* o lógico. Por isso, para ele, a natureza *em geral* é ainda apenas a agonia do conceito. — *Com razão,* diz Hegel na primeira edição de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* [p. 128], a natureza foi determinada como o declínio de si mesma, da idéia. (Na segunda edição de sua *Enciclopédia* [p. 219] Hegel deixa de lado esse "com razão" e diz meramente: a natureza foi determinada como o declínio da idéia, onde, pois, a proposição tem apenas a significação de uma menção histórica.) Com esse "declínio" concorda inteiramente o que é dito alhures sobre a natureza: nela o conceito é despido de seu esplendor, tornado impotente, infiel a si mesmo, e não pode mais ser afirmado em virtude de si. Mal pode Jacobi fazer da natureza algo pior do que Hegel a faz em contraposição ao lógico, do qual a exclui e ao qual agora só pode opô-la. Mas na idéia não há, *em geral,* nenhuma necessidade para qualquer movimento, com o qual ela eventualmente ainda não pudesse progredir em si mesma (pois isso é impossível, porque ela já alcançou sua perfeição), mas, antes, teria de romper inteiramente consigo. A idéia no término da Lógica é sujeito e objeto, consciente de si mesma, como o ideal e também o real, que, portanto, não tem mais nenhuma necessidade de tornar-se mais real, ou real de outra maneira do que já o é. Se, entretanto, é admitido que algo assim ocorre, isso não é admitido, portanto, em vista de uma necessidade na própria idéia, mas exclusivamente porque, justamente, a natureza existe. Pode-se muito bem, para descobrir um fundamento para a continuação da idéia, procurar auxiliar-se dizendo: ela existe, por certo, no término da Lógica, mas
153 ainda não está *conservada;* tem, pois, de sair de si para se conservar. Mas isto é uma das numerosas simulações, com as quais só se pode enganar os que não pensam. Pois para quem deve a idéia conservar-se? Para si mesma? Mas ela é a idéia segura e certa de si mesma e sabe de antemão que não sucumbirá no ser-outro; para ela esse combate seria sem nenhuma finalidade. Portanto, teria ela de conservar-se para um terceiro, um espectador? Mas onde está este? No término, ela deve conservar-se somente para o *filósofo,* isto é, o filósofo tem de desejar que a idéia se preste a essa exteriorização, para que lhe seja dada ocasião de explicar a natureza e o mundo espiritual, o mundo da história. Teriam rido de uma filosofia que fosse meramente Lógica no sentido hegeliano

[10] *Enciclopédia,* § 162, primeira edição (§ 214, segunda edição). ([illegible] do A.)

e não soubesse absolutamente nada do mundo efetivo; assim como também não foi a Lógica, mas somente a idéia da filosofia-da-natureza e da filosofia-do-espírito, que este já encontrou antes de si, que podia despertar a atenção com que foi recebida a filosofia hegeliana. Na Lógica não há nada que altere o mundo. Hegel *tem de* chegar à efetividade. Mas na própria idéia não há, entretanto, nenhuma necessidade de uma continuação do movimento ou de um tornar-se-outro. "A idéia", diz Hegel,[11] "a idéia na liberdade infinita em que está (portanto, a idéia perfeita; só há liberdade onde há perfeição, somente o Absoluto está liberado e absolvido de todo prosseguimento necessário) — a idéia na liberdade infinita, na verdade de si mesma, *decide-se* a destituir-se de si como natureza ou na forma do ser-outro." — Essa expressão "destituir-se" — a idéia se destitui na natureza — está entre as expressões mais raras, mais ambíguas e, por isso, mais tímidas, sob as quais essa filosofia se recolhe em pontos difíceis. Jacob Boehme diz: a liberdade divina se despeja na natureza. Hegel diz: a idéia divina se destitui na natureza. O que se deve pensar sob esse destituir-se? Isto ao menos é claro: a essa explicação da natureza se presta ainda a maior homenagem denominando-a teosófica. Quem, de resto, poderia ter duvidado de que a idéia no término da Lógica é entendida como a efetivamente existente, teria agora de convencer-se disso; pois aquilo que pode decidir-se 154
livremente tem de ser algo efetivamente existente, um mero conceito não pode decidir-se. É um mau ponto ao qual a filosofia hegeliana chegou aqui, e que no começo da Lógica não foi previsto, um repulsivo e vasto túmulo, cuja indicação (com algumas palavras no *Prefácio a Cousin,* falou-se disso pela primeira vez) teve decerto como conseqüência muito mau humor, mas absolutamente nenhuma explicação útil e que não fosse meramente enganosa.

Não se pode, por certo, de modo nenhum conceber o que deveria mover a idéia, depois que se elevou a sujeito, e consumiu inteiramente o ser, a fazer-se outra vez desprovida de sujeito, rebaixar-se a mero ser e deixar-se desagregar na má exterioridade do espaço e tempo. No entanto, a idéia agora se lançou na natureza, mas não para permanecer na matéria, e sim para tornar-se outra vez, através desta, espírito, e primeiramente espírito humano. Mas o espírito humano é apenas o palco sobre o qual o espírito em geral trabalha, por atividade própria, para desvencilhar-se da subjetividade que assumiu no espírito humano e tornar-se *espírito absoluto,* que por fim, recolhe todos os momentos do movimento, como seus próprios, sob si, e é Deus.

Também aqui o melhor modo de atinar com a peculiaridade do sistema é vermos que relação ele se dá, com respeito a este último e supremo, com a filosofia imediatamente precedente. A esta é objetado que nela Deus não foi determinado como espírito, mas só como substância. Pelo cristianismo e pelo catecismo fomos todos, sem dúvida, ensinados, não somente a pensar Deus como espírito, mas a querê-lo e entendê-lo assim; ninguém poderá alegar, portanto, como sua descoberta, que Deus é espírito. E também ele não pode ser entendido assim. De fato, não quero discutir se a filosofia-da-identidade emprega a expressão *espírito* para enunciar a natureza do Absoluto, ou seja, no término, 155
ou na medida em que é resultado último. A *palavra* (espírito) sem dúvida teria soado edificante. Quanto à coisa mesma eu poderia, no entanto, perfeitamente manter que Deus foi determinado como o auto-objeto (sujeito-objeto) que é, que *permanece,* pois também assim ele era, para usar a expressão aristotélica, o que pensa a si mesmo *(ho heautòn noõn)* e, mesmo não *denominado* espírito, no entanto segundo a essência é espírito, e nesse sentido não substância-se substância deve significar, justamente, o ser cego. E também, se não foi denominado espírito, isso podia ter bom fundamento. Pois não há motivo

[11] *Enciclopédia,* § 191, primeira edição (§ 244, segunda edição). (N. do A.)

para, em filosofia, ser pródigo em palavras e por isso deveria hesitar bastante em designar o Absoluto, que é apenas *término,* com a palavra espírito. A rigor, isso deveria valer também para a palavra Deus. Pois o Deus, na medida em que é apenas *término,* como na filosofia racional só pode ser término, o Deus que não tem nenhum futuro, que não pode começar nada, que só pode ser como causa final, de nenhum modo princípio, causa iniciante, producente, um tal Deus é, no entanto, obviamente, espírito apenas segundo a *natureza* e a essência e portanto, de fato, é apenas espírito substancial, não espírito no sentido em que a devoção ou mesmo a linguagem habitual costuma tomar a palavra; empregada aqui ela seria apenas uma expressão enganosa. Mesmo em Hegel o Absoluto só podia ser espírito substancial, assim como a palavra *espírito,* em geral, só podia ter uma significação mais negativa que positiva, já que este último conceito só nasce por negação sucessiva de todo o resto. A denominação deste último, isto é, a designação de sua *essência,* não podia ser tirada de nada corpóreo, permanecia apenas o nome *universal* de espírito e, como também não é espírito humano, finito (pois também este já foi posto em um grau anterior), é, pois, necessariamente, espírito absoluto, infinito, mas no entanto meramente segundo a essência, pois como poderia ser espírito *efetivo* aquilo que não pode sair do término em que foi posto, que tem somente a função de acolher todos os momentos precedentes sob si como encerrando *tudo,* mas não pode, ele mesmo, ser começo e princípio de algo?

156 Mesmo Hegel, no começo, não foi abandonado pela consciência da negatividade desse término, quando este exigia, em geral, da autoridade imperiosa do positivo a satisfação nessa filosofia, e só pouco a pouco conseguiu retirar ao sistema-da-identidade a consciência de sua negatividade. No *primeiro* nascimento essa consciência *tinha de* estar presente, pois senão essa filosofia não teria podido nascer. Mesmo em Hegel, pelo menos em sua exposição mais antiga, há, ali onde ele chega ao último, ainda uma ressonância de que absolutamente não se deve pensar em um acontecer ou ter-acontecido efetivos. Refiro-me com isto a um parágrafo da primeira edição de sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas,*[12] que já na segunda edição é alterado; neste ele diz que nos últimos pensamentos a idéia autoconsciente se *purifica* de toda aparência do acontecer, da contingência e da exterioridade e sucessão recíprocas dos momentos (aparência de conteúdo que a idéia ainda tem na *religião,* que a dissocia para a mera *representação* em uma sucessão temporal e exterior).

Nos últimos tempos Hegel tentou ainda galgar mais alto e procurou chegar até a idéia de uma livre criação do mundo. Uma passagem digna de nota, em que essa tentativa é feita, encontra-se na segunda edição de sua *Lógica* — a passagem, na primeira edição, tinha outro teor e, também, obviamente um sentido inteiramente outro. Na segunda dizia:[13] o último, em que tudo se dissolve como em seu fundamento, é pois também aquele de que provém o primeiro, que foi apresentado inicialmente como imediato, e "assim ainda mais o espírito absoluto, que se dá como a concreta e última, suprema verdade de todo ser, é conhecido como, no *término* do desenvolvimento, exteriorizando-se com liberdade e destituindo-se na figura de um ser imediato — decidindo-se à criação de um mundo, o qual (mundo) contém tudo aquilo que estava naquele desenvolvimento que
157 precedeu aquele resultado, de tal modo que tudo isto (tudo o que precedeu no desenvolvimento) é transformado por aquela colocação invertida, ao mesmo tempo que seu come-

[12] § 472. (N. do A.)
[13] Página 43, edição de 1832. (N. do E.)

ço, em algo dependente do resultado como princípio",[14] isto é, portanto: o que era antes resultado se torna princípio, o que no primeiro desenvolvimento era começo que conduz ao resultado se torna, inversamente, algo dependente *do* resultado, que, pelo contrário, agora se tornou princípio — e, por isso, incontestavelmente, pode também ser derivado dele. — Ora, se essa inversão, *da maneira* como Hegel a quer, fosse possível, e se ele não tivesse meramente falado dessa inversão, mas a tivesse tentado e efetivamente estabelecido, ele mesmo já teria colocado ao lado de sua primeira filosofia uma segunda, a inversa da primeira, que teria sido aproximadamente aquilo que queremos sob o nome de filosofia positiva. Uma conseqüência necessária disso teria sido (pois duas filosofias não podem ter igual significação e dignidade) conhecer sua primeira filosofia como a filosofia meramente lógica e negativa (na qual, então, sem dúvida, a passagem à filosofia-da-natureza só poderia ocorrer hipoteticamente, com o que também a natureza seria mantida na mera possibilidade [)].[15] Só que já o modo como ele tentou inserir essa afirmação, apenas circunstancialmente e de passagem, pela alteração do texto original, mostra que ele nunca fez uma tentativa séria de empreender efetivamente aquela inversão, que, *assim* como ele a expôs, teria de consistir simplesmente em percorrer mais uma vez, em sentido descendente, os graus que na primeira filosofia foram percorridos em sentido ascendente. Vejamos o que podia nascer com isso.

Na filosofia-da-identidade é certamente assim: o precedente somente no subseqüente, relativamente superior, e desse modo, por fim, tudo somente em Deus tinha sua v e r d a d e. Aliás, não é bem exatamente assim como Hegel o exprime, que no último tudo se dissolve como em seu *fundamento*, não é exatamente assim, seria preciso 158
antes dizer: todo precedente funda a si mesmo por descer à condição de fundamento do subseqüente, isto é, daquilo que não é mais o próprio ser, mas fundamento de ser de um outro, ele se funda por seu ir-ao-fundo, ele mesmo é, pois, fundamento nisso, não o seguinte. Assim o corpo celeste, cuja natureza é cair, cuja queda portanto — porque tudo o que se segue da natureza de uma coisa se segue *infinitamente* — é uma queda infinita, encontra seu fundamento por tornar-se fundamento de algo superior e dessa maneira permanece, universalmente, em sua posição (a uma sempre igual distância média do centro); e assim tudo se funda, por fim, por subordinar-se ao Absoluto, ao último, como fundamento. (Depois dessa retificação da expressão, passemos à coisa mesma.) Como, segundo o próprio Hegel, aquilo que é o término somente *depois* que é término se torna começo, assim no primeiro movimento (e assim na filosofia, na qual é resultado) ainda não procede como agente, mas como causa final, que só é *causa* na medida em que tudo se esforça em direção a ela. Mas se o último é causa final suprema e última, a série inteira, com a única exceção do primeiro termo — a série inteira não é nada outro do que uma ininterrupta e constante seqüência de causas finais; cada termo, em seu lugar, é tão causa final para seu precedente quanto o último é causa final para tudo. Se remontarmos até a matéria, a ser pensada como amorfa, que está no *fundamento* de tudo, a natureza inorgânica é a causa final da matéria, a natureza orgânica é a causa final da inorgânica, na natureza orgânica a causa final da planta é o animal, o homem é a causa final do mundo animal. Se, pois, para chegar a uma c r i a ç ã o não fosse preciso mais do que percorrer mais uma vez, em sentido descendente, os graus que se haviam percorrido em

[14] Na primeira edição da *Lógica*, de 1812 (p. 9), se lia: "Assim também o espírito no *término* do desenvolvimento do saber puro se exteriorizará com liberdade e se destituirá na figura de uma consciência *imediata*, como consciência de um ser que lhe está contraposto como um outro". (N. do A.)
[15] Na edição original o parêntese não é fechado. (N. do T.)

sentido ascendente e se já simplesmente por essa inversão o Absoluto se torna causa eficiente, o homem teria também, por essa inversão, de aparecer como causa eficiente ou producente do mundo animal, o reino animal como causa producente do reino vegetal, o
159 organismo em geral como causa da natureza inorgânica, e assim por diante, pois não sabemos até que ponto, segundo a opinião de Hegel, isto poderia continuar: se, talvez, pela Lógica adentro, retornando até o ser puro que é = nada; basta vermos a que absurdos levaria a inversão assim entendida e quão ilusória é a opinião de poder, com essa simples inversão, transformar a filosofia em uma filosofia tal, que compreenda também uma livre criação do mundo.

A expressão, de resto, com que é descrita na passagem citada da Lógica a exteriorização do espírito absoluto, "que ele se destitui com liberdade na figura de um ser imediato", mostra a plena concordância com as expressões que foram empregadas por ocasião da passagem da Lógica à filosofia-da-natureza, e assim, pois, o espírito absoluto, que sem isso e, aliás, da maneira mais decidida, só era posto no término do desenvolvimento *inteiro*, portanto *depois* da filosofia-da-natureza e da filosofia-do-espírito, seria agora aquele que já se exterioriza na natureza. Mas mesmo que não se releve *essa* contradição, não se ganhou nada, com essa abordagem formal, quanto à doutrina de uma *livre* criação do mundo; segundo a coisa, estava-se igualmente longe dela, e mais longe no término do que antes. Pois o espírito absoluto exterioriza a *si mesmo* no mundo, *ele* sofre na natureza, ele se abandona a um processo, do qual não pode mais desvencilhar-se, contra o qual não tem nenhuma liberdade, no qual está como que enredado sem salvação. O Deus não está livre do mundo, mas o carrega. Até esse ponto, pois, essa doutrina é panteísmo, mas não o panteísmo puro, tranqüilo, de Espinosa, em que as coisas são puras emanações lógicas da natureza divina; este é abandonado para introduzir-se um sistema de atividade e de atuação divina, no qual a liberdade divina simplesmente se perde ainda mais vergonhosamente, quando se havia dado a aparência de querer salvá-la e mantê-la em pé. A região da ciência puramente racional é abandonada, pois aquela exteriorização é um ato livremente decidido, que interrompe absolutamente a seqüência meramente lógica e, contudo, mesmo essa liberdade aparece, mais uma vez, como ilusória, porque, inevitavel-
160 mente, no término, é-se impelido ao pensamento que, mais uma vez, suprime todo ter-acontecido, todo o histórico, porque, ao dar por si, tem-se de retornar ao puramente racional.

Se se perguntasse a um adepto dessa filosofia: se o espírito absoluto em algum momento determinado se exteriorizou no mundo, ele teria de responder: O Deus não se *lançou* na natureza, mas sempre se lança de novo nela, para do mesmo modo sempre de novo pôr-se acima dela; o acontecer é um acontecer eterno, isto é, perpétuo, mas, justamente por isso, mais uma vez, também não é um acontecer propriamente, isto é, efetivo. O Deus, além disso, é certamente livre para se exteriorizar na natureza, isto é, é livre para pôr sua liberdade em **s a c r i f í c i o**, pois esse ato de livre exteriorização é ao mesmo tempo o túmulo de sua liberdade; de agora em diante ele está no processo ou é ele mesmo processo; certamente não é o Deus que não tem nada que fazer (como seria se, como efetivo, fosse mero término), é antes o Deus do fazer eterno, perpétuo, da inquietação sem repouso, que nunca encontra o Sabá, é o Deus que sempre faz somente o que sempre fez e que por isso não pode criar nada de novo; sua vida é um círculo de figuras, na medida em que ele perpetuamente se exterioriza para outra vez retornar a si, e sempre retorna a si para sempre exteriorizar-se de novo.

Na última versão, a mais popular de todas, endereçada ao grande público, esse tema da exteriorização costuma ser conduzido deste modo: "Deus, decerto, já é em si (isto é, sem sê-lo também para si) o Absoluto, e também já é anteriormente (o que será este

'anteriormente' em um desenvolvimento puramente racional?) o primeiro, o Absoluto, mas, para tomar consciência de si mesmo, exterioriza-se, contrapõe a si o mundo como um outro, para, do mais profundo grau de exteriorização, oscilando ainda sempre entre consciência e inconsciência, elevar-se ao homem, em cuja consciência de Deus ele tem sua própria. Pois o saber do homem, o saber que o homem tem de Deus, é o único que Deus têm de si mesmo". Com tal exposição é dada a nota mais profunda de afabilidade a esse 161
sistema; por ela já se pode avaliar em que camadas da sociedade ele tinha ainda de afirmar-se por mais tempo. Pois é fácil observar como certas idéias sempre surgem primeiro nas classes superiores, a saber, nas eruditas ou em geral de cultura superior; se, em seguida, já perderam sua validade junto a estas, nesse meio tempo mergulharam nas camadas inferiores da sociedade e ainda se mantêm, nestas, quando nas superiores já não se fala mais delas. Assim é fácil perceber, também, que essa nova religião proveniente da filosofia hegeliana encontrou seus adeptos principais no assim chamado *grande* público, entre industriais, servidores de comércio e outros membros dessa classe da sociedade que, de resto, em outra referência, é muito respeitável; entre esse público sequioso de ilustração ela passará também os últimos estágios de sua vida. Pode-se bem admitir que essa ampla divulgação de seus pensamentos deu ao próprio Hegel o mínimo de prazer. Tudo isto, no entanto, deriva deste único equívoco: que relações verdadeiras *em si*, ou seja, tomadas apenas logicamente, foram transformadas em efetivas, o que as despojou de toda a sua necessidade.

Apêndice (de um manuscrito mais antigo)

Um enunciado universal de Hegel é: pela filosofia o homem deve ser conduzido além da mera representação. Se se entende por representação aquilo que, em nós, se refere ao objeto existente *como existente*, ninguém irá revidar esse enunciado. Pois certamente a filosofia não deve admitir nada como *existente* — e *não*, eventualmente, fazer reflexões apenas sobre o dado. Mas se esse "conduzir além" é entendido absolutamente, o enunciado é somente uma *petitio principii*, ou seja, é pressuposto, como entendendo-se por si mesmo, que as relações *superiores*, pelas quais o mundo se torna concebível, nem sequer podem ser trazidas à representação e tornadas evidentes a ela, mas estão acima de 162
toda representação, ou, inversamente, tudo aquilo que é tomado, sobre essas relações, no interior da esfera da representação, tem sempre de ser, *em si mesmo*, e justamente por isso, já contrário à razão. Sem dúvida, quando se pressupôs antes que aquelas relações superiores têm de estar acima de toda representação (uma pressuposição da qual a maioria está provida quando chega à filosofia), é preciso por certo procurar uma filosofia antinatural. Só que o supremo triunfo da ciência seria justamente este: trazer aquilo que só é possível conhecer elevando-se acima da representação e, portanto, aquilo que por si mesmo não é acessível à mera representação, mas somente ao pensar puro, até a esfera da representação. Assim o sistema copernicano não poderia ter sido estabelecido sem impelir o mundo para além da mera representação e sem chocar frontalmente a mera representação; e ele foi, em seu início, um sistema altamente impopular, contraditório

com todas as representações. Mas o mesmo sistema, quando totalmente executado e quando, por seu intermédio, mesmo a representação de um movimento do Sol em torno da Terra se torna concebível, reconcilia também consigo a mera representação e se torna tão claro para ela quanto era anteriormente a representação oposta e, em contrapartida, esta lhe aparece agora como confusa e sem clareza. — Esta filosofia se vangloria de nada pressupor, só que não é assim: se se olha para o fundamento, para aquilo que ela não enuncia, mas pressupõe tacitamente, e que justamente por isso é difícil de conhecer, encontram-se, como essa base última que atua através de tudo, as máximas do mais confortável racionalismo, que valem para ela como princípios que se entendem por si mesmos, dos quais jamais alguém teria duvidado nem poderia duvidar. Do mesmo modo, aquilo que Kant demonstrou meramente para o dogmatismo, Hegel admite como provado incondicionada e universalmente. Mas quem, sob pretexto de que são meras determinações finitas do entendimento, quer elevar-se acima de todos os conceitos naturais, despoja a si mesmo, justamente com isso, de todos os órgãos da inteligibilidade, pois somente nessas formas tudo pode ser-nos inteligível. O erro, que Kant demonstrou na 163
aplicação dessas formas do entendimento, consistia em uma mera *aplicação* dos conceitos a objetos independentes deles, já pressupostos — e esses objetos eram propriamente objetos, isto é, coisas contrapostas ao entendimento, que os conceitos e os objetos não nasciam um do outro, e com isto teria de nascer uma mera filosofia-da-reflexão e tornar-se impossível todo engendramento vivo da ciência. Mas há uma grande diferença entre a rejeição de uma *aplicação* defeituosa desses conceitos e uma *total exclusão* deles, com o que, ao mesmo tempo, toda explicação inteligível se torna impossível. Daí a notável falta de fôlego dessa filosofia, que não pode falar e enunciar livremente a plenos pulmões, e como que lhe tiraram respiração e voz, tanto que ela só pode ainda murmurar palavras ininteligíveis. Queixam-se da ininteligibilidade dessa filosofia e parecem procurar seu fundamento em uma lacuna individual, mas com isso fazem injustiça, por exemplo, a Hegel, que, onde sai de sua estreiteza, ou fala de objetos que estão mais próximos da vida, sabe exprimir-se com muita determinação, muito inteligivelmente e mesmo com brilho. A ininteligibilidade está na coisa mesma, o absolutamente ininteligível não pode nunca tornar-se inteligível; para tornar-se inteligível, teria antes de alterar sua natureza. É uma objeção pobre contra um filósofo dizer que ele é ininteligível. Ininteligibilidade é um conceito relativo, e aquilo que o Caio ou Ticiano freqüentemente louvado não entende nem por isso é ininteligível. E mesmo a filosofia tem, de fato, algo que segundo sua natureza sempre permanecerá ininteligível à grande multidão. Mas é algo inteiramente outro se a ininteligibilidade está na coisa mesma. — Ocorre freqüentemente que cabeças que, com grande exercício e habilidade, mas sem possuírem propriamente inventividade para tarefas mecânicas, se dispõem, por exemplo, a inventar uma máquina de tornear
164 garrafas — fabricam perfeitamente uma, mas o mecanismo é tão difícil e artificioso ou as engrenagens rangem tanto, que se prefere voltar a tornear garrafas com as mãos, à moda antiga. O mesmo pode perfeitamente passar-se na filosofia. O sofrimento com a ignorância sobre os objetos primeiros, sobre os maiores, para todos os homens que sentem, que não são embotados ou estreitamente auto-suficientes, é grande e pode aumentar até tornar-se insuportável. Mas se o martírio de um sistema antinatural é maior do que aquele fardo da ignorância, prefere-se no entanto continuar a suportar este. Pode-se bem admitir que também a tarefa da filosofia, se é em geral resolúvel, tem de acabar por resolver-se com poucos traços, grandes e simples, e que não há de ser sem valor, precisamente na maior das tarefas humanas, a invenção que se reconhece em todas as tarefas menores.

ÍNDICE

* Organizado pelo Editor alemão, para a edição do Jubileu: a numeração entre parênteses corresponde à paginação da edição original, reproduzida aqui na *margem* do texto. (N. do T.)

NESTE VOLUME

CARTAS FILOSÓFICAS SOBRE O DOGMATISMO E O CRITICISMO (1795)
Opondo-se à chamada prova moral da existência de Deus, Schelling mostra que para o criticismo, em contraposição ao dogmatismo, a destinação do homem é "esforço pela autonomia inalterável, pela liberdade incondicionada, pela atividade ilimitada".

O "PROGRAMA SISTEMÁTICO" (1796?)
Fragmento de um texto de autoria discutida; alguns críticos o atribuem a Hölderlin, outros a Schelling, outros a Hegel. Marca o surgimento do idealismo alemão e do movimento romântico.

EXPOSIÇÃO DA IDÉIA UNIVERSAL DA FILOSOFIA EM GERAL E DA FILOSOFIA-DA-NATUREZA COMO PARTE INTEGRANTE DA PRIMEIRA (1803)
Apêndice da Introdução de "Idéias para uma filosofia da natureza — Como introdução ao estudo dessa ciência".

A DIVINA COMÉDIA E A FILOSOFIA (1803)
A obra de Dante é vista como o modelo exemplar da poesia moderna.

BRUNO OU DO PRINCÍPIO DIVINO E NATURAL DAS COISAS (1802)
A partir do tema da beleza, o diálogo caminha para a discussão das noções de unidade, absoluto, infinito, ideal e real.

HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA: HEGEL (1827)
Schelling interpreta Hegel e mostra a relação existente entre a lógica hegeliana e o Absoluto.

Tradução, notas e
consultoria da Introdução: *Rubens Rodrigues Torres Filho*